

RENAUD BARBARAS

INTRODUCCIÓN A UNA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA

Intencionalidad y deseo

Ensayos
515

RENAUD BARBARAS

Introducción a una fenomenología de la vida

Intencionalidad y deseo

Traducción de
Jesús María Ayuso Díez



Título original
Introduction à une phénoménologie de la vie

Publicado con ayuda de la Universidad París 1 Panthéon-Sorbonne y del Institut Universitaire de France.

ISBN DIGITAL: 978-84-9055-247-6
Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17-10.ª - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

Para Carolina,
sin quien no podría yo vivir

Índice

PRESENTACIÓN

La vi(d)a de la fenomenología

El proyecto filosófico de Renaud Barbaras es una de las propuestas contemporáneas más vigorosas y originales de refundación de la fenomenología. Renueva la concepción de la experiencia del mundo, la concepción del *ser* y la concepción de la propia actividad filosófica. Con respecto a nuestra presencia inalienable en el mundo, en la filosofía barbarasiana encontramos el proyecto de elucidación del sentido profundo de la intencionalidad perceptiva en términos de relación, que nunca corresponde a ninguna separación o alternativa entre el mirar y lo que se ve. Al contrario, parece más bien albergar como rasgo específico un modo de pertenencia que el pensador señala como «retroceso, indeterminación, fluidez de fronteras, insatisfacción»[1]. Esta relación impone la necesidad de superar los equívocos de una «ontología del objeto» y del claustrofóbico autoritarismo de la presencia plena, que tiende a traducir el *ser* como positividad y, de este modo, fomenta el olvido del fondo de invisibilidad, del pliegue de negatividad que parece que sustenta nuestra propia abertura, unión o pertenencia a lo que *hay*. Acerca del acto de filosofar será barbarasiana la crítica a la actitud filosófica de sobrevuelo, de «ausencia de pertenencia» o de «ignorancia de la vida», y con ello la refundación de la filosofía como *acto* que no deja de interrogar al modo de ser que lo sustenta.

Introducción a una fenomenología de la vida representa una radicalización del triple eje de investigación al que acabamos de aludir[2]. Tal radicalización la encontramos desarrollada en una serie de análisis críticos de la gran tradición filosófica. El vigor y el rigor, la actualidad y la novedad de estos estudios justifican, por sí solos, la atención del lector competente. No obstante, sería un error buscar en ellos sólo el trabajo del irreprochable comentador de Husserl, del renombrado erudito de Bergson y Patočka, del famoso intérprete de Jonas o Merleau-Ponty. La precisión y el detalle del comentador, el saber y la sutileza del intérprete están, ciertamente, probadas; pero lo están al servicio de un proyecto filosófico original que, por derecho propio, merece él mismo ser comentado e interpretado. Este proyecto es el de una fenomenología que, revelándose constitutivamente *fenomenología de la vida*, se cumple en la medida en que se desvela

como *fenomenología del deseo*.

El tema es provocativo y en él encontramos líneas decisivas de reconstrucción de la propia empresa fenomenológica, dado que esta siempre le otorga «un lugar singular y extraño» a la cuestión de la vida: omnipresente (porque, de algún modo, siempre es el centro de los grandes análisis fenomenológicos) y ausente (porque nunca ha sido tratada directamente); inevitable (porque subyace a los principales temas de la fenomenología) e imposible de asumir (porque se encuentra *suspendida*); necesaria (porque es radical) y oscura (porque nunca ha sido realmente descrita como tal). Se podría decir que el tema de la vida continúa siendo una de las tareas más propias y, al mismo tiempo, uno de los mayores impensables de la fenomenología.

El hecho de que se trate de una de las tareas que le son más propias a la fenomenología lo demuestra el contraste con el plano del conocimiento científico (biológico) de la vida: éste, evidentemente, no anula el problema primitivo y fundamental del *reconocimiento* de la vida. Por tanto, el nivel del análisis objetivo remitirá siempre a un nivel de consideración fenoménica irreductible, e imposible de ser integrado en el análisis científico, ya que lo antecede y, de alguna manera, lo instituye. Dicho nivel remite a la investigación de las condiciones de posibilidad más radicales del surgimiento de la vida como tal a alguien que la reconozca. En este sentido, pone en juego el problema fenomenológico del *a priori* universal de correlación del ente trascendente con sus modos subjetivos de donación —problema central que define el proyecto constitutivo de la fenomenología, tal como Husserl indica en el § 48 de La c*risis de las ciencias europeas*—. En este contexto, como ya es sabido, lo que rasga el campo propiamente fenomenológico de análisis es la necesidad *eidética* asociada a esta correlación, que permite, al mismo tiempo, suspender nuestra creencia ingenua en un mundo en sí y superar un abordaje estrictamente objetivista. En este sentido, según Barbaras, lo que hay que pensar —y lo que es lo más difícil de pensar— es la condición de la propia intencionalidad, esto es la condición del sujeto de la correlación, de ese sujeto para el cual *hay* algo trascendente que permanece esencialmente unido a su respectiva manifestación y, por tanto, a una capacidad fenomenizante. Aquí se impone a la fenomenología el reconocimiento de una *equivocidad* del ente: un sujeto intencional no está en el mundo como el resto de entes; su modo de existir implica contribuir al surgimiento de los demás entes. ¿Pero cómo se puede pensar esta equivocidad?

Merleau-Ponty advirtió la importancia de esta cuestión al denunciar las respuestas

estrábicas de las alternativas clásicas del empirismo y del intelectualismo y al esclarecer el dudoso e insuperable presupuesto que comparten: la presunción equívoca de un «en sí» absoluto, sea el mundo constituido plenamente por el empirismo, sea el sujeto poderosamente constituyente del intelectualismo. Para tales doctrinas todo existiría como «cosa» o como «conciencia», resultado la equivocidad del ente siempre resuelta en modo dualista. Por lo que se refiere al nivel concreto-originario de la experiencia perceptiva, Merleau-Ponty reconoció que nada responde a tal tipo de división, de relación excluyente, de alternativa polarizada. De esta manera, lo que se impone cuestionar directamente este asunto es el sentido fenomenológico del enlace, la relación de mutua pertenencia, el pacto arcaico entre el cuerpo y el mundo, a través del cual el sujeto activo y el mundo parecen hacerse cargo el uno del otro. No se trata de una tarea simple, pues exige desde el principio una relectura necesaria de algunas dimensiones del proyecto husserliano, concretamente la que continúa pagando un tributo a la tradición dualista. Barbaras sigue este camino de interrogaciones y de crítica, advirtiendo que Husserl, al oponer de alguna manera la conciencia como esfera de ser absoluta a la *realidad* del aparecer del mundo que le es relativa, no ve que se arriesga a perder la conciencia en una irrealidad fuera del mundo. Lo que se impone es, al contrario, investigar radicalmente en qué sentido la correlación nos revela a un sujeto *donde* conciencia y mundo no son polos alternativos, porque, de hecho, si el mundo le fuese externo o radicalmente extraño, el sujeto de la correlación no podría contribuir al surgimiento del mundo. Si de su modo de ser forma parte contribuir al surgimiento del mundo, entonces, tal modo de ser sólo puede ser, simultáneamente, el de una *pertenencia al mundo*, el de un parentesco ontológico con lo que *hay.*

La dificultad a la que nos conduce el descubrimiento de la correlación es, por tanto, la de pensar *el modo de ser* de un sujeto que siendo un «ir hacia el mundo» es también un «ir en el mundo», que siendo «condición del surgimiento del mundo», está ya «condicionado» o «del lado de lo que está condicionado» como un ente intramundano más, que siendo una «conciencia de...» es ya pertenencia activa y connivencia ontológica con aquello de lo que puede haber conciencia. ¿Cómo pensar esta insólita constitución de un sujeto que demuestra al mismo tiempo el desajuste entre lo que es *suyo* y lo que es *del mundo* en cuanto alteridad, y que, simultáneamente, existe compartiendo con el mundo su modo de ser? ¿Cómo pensar un sujeto cuya *diferencia* con respecto al mundo parece resolverse *del lado* del mundo, *como* mundo? Ahora bien, según R. Barbaras —y

con esto se perfila una parte fundamental de la originalidad y alcance de la obra— sólo como *vivir* (*vivre*) se puede comprender verdaderamente tal modo de ser del sujeto que, al mismo tiempo que se distingue del mundo al que se vincula en cuanto relación (y así *lo hace aparecer*), no deja de pertenecerle y de compartir su modo de ser. La polisemia del término *vivir* es particularmente adecuada para expresar lo esencial: *vivir* significa, al mismo tiempo, «estar vivo» o «tener vida» e, igualmente, «vivir algo» en el sentido de construir su experiencia. Decir que *se vive* significa unirse a algo *viviéndolo* y, en esta especificidad del ente que vive en medio de los otros entes significándolos, se encuentra al fundamento de la equivocidad. Por otro lado, nada puede aparecérsele al sujeto como *vivo* que no le sea accesible en un movimiento, en un actuar, tornándose así evidente que el modo de *ser vivo* del sujeto es siempre el de una pertenencia *viva* a lo que experimenta: tal es el sentido de la univocidad. Así pues, comprender el modo de ser del sujeto como *vivir* parece indicar la necesidad de superar la distinción entre *Leben* (vivir, vida) y *Erleben* (tener vivencias, tener conciencia). Mas ¿cómo pensar tal superación?

Ontología de la muerte, antropología privativa y visibilización del mundo

La primera parte de *Introducción a una Fenomenología de la Vida* está dedicada al análisis crítico de tentativas fenomenológicas que comprendieron la dificultad de tal abordaje e intentaron afrontarla. En este sentido se estudian las contribuciones de M. Henry, M. Heidegger, M. Merleau-Ponty y J. Patočka, con un doble alcance: por un lado, en tales abordajes Barbaras puede probar algunas de las condiciones fenomenológicas que permiten, de hecho, entender positivamente al sujeto de la correlación como *vivir* (o sea, que permiten pensar la enigmática evidencia de un sujeto que hace surgir el mundo sólo porque pertenece a él, mezclando así intransitividad y transitividad de la vida); por otro lado, se trata de reconocer los límites de tales abordajes y de investigar las razones de la incapacidad que (fruto de una concepción limitada de la *vida*) padecen (incluso cuando reconocen el modo de ser del sujeto como pertenencia y fenomenización) para pensar, hasta el final, la *unidad del vivir* (y, por tanto, la *continuidad* de la vida y de la conciencia). Tales razones, según Barbaras, tienen su raíz común en una opción ciega que atraviesa a la historia del pensamiento occidental —incluso a la tradición fenomenológica—; opción que de forma resistente hace perdurar una escisión entre la vida y la existencia, impidiendo siempre que se piense la unidad del

vivir. H. Jonas la denominó «ontología de la muerte»: la opción de pensar la vida a partir de su contrario. Las implicaciones de una tal ontología son profundas. Pensada a partir de lo que no es, la vida tiende a ser entendida como sobrevivencia, conservación de sí *contra* un exterior amenazante, resistencia a ese *contrario* que amenaza con aniquilarla. También por causa de tal concepción de la *vida*, la *existencia* tiende a ser entendida, de algún modo, como algo *diferente*, como algo que de alguna manera transciende a la vida. Incluso la fenomenología se verá confrontada con la eventualidad de acrecentar a la vida —a la abertura desinteresada al mundo propia de una existencia que conoce y, por tanto, no es mera autoconservación— una dimensión adicional: algo así como una conciencia. Por tanto, la ontología de la muerte traerá consigo la abstracción adicional de una humanidad entendida como vida «y algo más»[3] —*alguna cosa* que siempre mantendrá abierto el campo de una escisión operante, de un dualismo acrítico *masivo* y *disimulado,* que nunca estará en condiciones de pensar hasta el fin la transitividad de la vida, o sea, de qué modo la vida se transforma en existencia (experiencia, fenomenización, conciencia).

Ahora bien, lo que la definición del sujeto de la correlación como *vivir* impone al análisis es, justamente, una vía contraria a todos los dualismos: decir que el sujeto únicamente hace aparecer el mundo porque pertenece a él significa reconocer que *vivir* es, al mismo tiempo, el modo de ser de esa pertenencia y de ese hacer aparecer. Esto es, significa afirmar que vida es al mismo tiempo conciencia. En un sentido más exacto: la vida no puede pensarse olvidando que se torna consciencia, y la conciencia no se comprende anulando la vida que la construye. En esta posibilidad se anuncia, pues, de acuerdo con Barbaras, una redefinición de la vida y de la conciencia como vida. Lo que implica, por una parte, situar a la conciencia del lado de la acción más que del lado de la contemplación, del de la desposesión más que del de la representación, del lado de la laguna más que del de la plenitud; y, por otra parte, pensar la esencia de la vida como capaz de conciencia «y situarla al lado de la abertura al otro más que al de la autoconservación, al lado de la visión más que al de la apropiación, al del acogimiento más que al de la lucha»[4].

Tales posibilidades de análisis sólo pueden seguirse realmente, según Barbaras, si se neutraliza el presupuesto de la ontología de la muerte, o si se procede a una *epoché* —que no a una negación[5]— de la muerte.

La segunda parte de *Introducción a una Fenomenología de la Vida* está dedicada al análisis de algunas de las propuestas filosóficas que se aproximan en mayor medida al tal desiderátum. Los interlocutores serán Bergson, Ruyer y Jonas. También sus contribuciones son sometidas a un análisis crítico que, reconociendo sus virtudes, expone sus límites y en ellos advierte la justa indicación de esa zona de impensado que encierran. En el trasfondo de tales impensados, el desarrollo sistemático del análisis barabarasiano se propone concretar la necesidad evidente de invertir los términos en los que siempre se ha planteado la cuestión de la vida: de ningún otro modo se conseguirá pensar el vivir a partir de su unidad, o sea, elucidar en qué medida estar vivo y experimentarlo no se distinguen entre sí «como lo propio y lo metafórico», sino que son dos circunstancias de un modo de ser más originario que exige pensarse como tal[6]. Si el equívoco dualista de la ontología de la muerte ve siempre a la humanidad como vida y *algo más* (*algo,* que sería su punto culminante), la *epoché* de la muerte, al dejarnos la posibilidad de interrogar sólo a la vida a partir de ella misma, nos encaminará a una consideración de la vida como algo más que el ser humano —esto es nos conduce a una consideración de lo humano (la existencia, la experiencia, la conciencia) como *vida y algo menos*—. Solamente tal línea de análisis podrá cuestionar cómo puede ser entendida la conciencia *como diferencia en la vida*, lo que no supone *diferencia con respecto a la vida*. Y según Barbaras tal camino de reflexión reivindica los instrumentos teóricos de una «antropología privativa».

Nótese que la cuestión del sujeto de la correlación se especifica aquí como interrogación del modo cómo el hombre —la conciencia— difiere de la vida siendo *vida*. Tal interrogación es, así, la de un *nivel* en el que el hombre (la conciencia) puede hacer una diferencia, o sea, de un *nivel* que puede diferir de sí mismo en la diferencia humana. ¿Pero cómo pensar a la diferencia? En el contexto de una *epoché* de la muerte (a salvo, por tanto, de la raíz de todos los dualismo), tal «diferencia» antropológica no puede ser entendida como diferencia de *naturaleza* o de grado con respecto a la vida, ni la vida puede ser entendida como algo *más allá* de la conciencia, o tampoco como *idéntica* a la conciencia. La solución según Barbaras, solo puede ser la siguiente: el alcance de la vida debe exceder al de la conciencia y la diferencia humana debe tener el estatuto de una negación, limitación o privación de la propia vida sobre sí misma[7].

Esta reflexión le surge a Barbaras, de un modo muy ilustrativo, en la octava *Elegía del*

Duino de Rilke. Siguiendo la interpretación de Munier, la oposición entre el hombre y el animal, desdoblada en oposición entre lo Abierto y el mundo, merece en este sentido máxima atención. Toda la vida es la propensión hacia un Abierto, en la medida en que éste es la fluidez que todo comporta, dimensión originaria —y no simple receptáculo— de la presencia, ser en *inminencia* de donde todo puede proceder. El animal no se relaciona con esa totalidad inminente a no ser bajo la forma de una compleja expansión, de un pleno *deslizarse* hacia lo que atrae. Esta relación lo sitúa fuera de sí. Esto es, su modo de ser es la ausencia o la ignorancia de sí mismo. Ahora bien, si esta ausencia de sí mismo es la contrapartida de una atracción de lo Abierto, la conciencia, que es una forma de presencia a sí, sólo puede ser entendida con respecto a lo Abierto en términos de *retroceso*, o de *defecto*, en términos de alejamiento permanente. O sea, la conciencia es como una represión, involución o autolimitación de la vida con respecto a la llamada de lo Abierto. La conciencia surge de una *negatividad* con respecto a la que lo Abierto continúa siendo lo que *falta* y lo que *hace falta*. Así, la conciencia no puede continuar bajo la definición de una simple *cogitatio* transparente a sí misma; en el fondo es una interrupción o suspensión del avance de la vida con respecto a la totalidad intotalizable de lo Abierto. Dicho de otro modo, es la abertura en retroceso, aproximación en la distancia que redobla la presencia en la ausencia de lo Abierto[8].

Por eso, su dinamismo no encuentra sino al *mundo*, que tampoco existe a no ser por lo Abierto. Esto es, a no ser como trazo (o esbozo) de un fondo oscuro, invisible, intotalizable. De cualquier modo, hay que señalar que lo Abierto no puede empezar a existir verdaderamente a no ser en lo que lo delimita: el mundo. Esto significa que lo Abierto no reposa en sí mismo como fondo oscuro, sino que se *desdobla* en el mundo como lo que de sí ya fue negado, oculto —siendo así que esta ocultación no es contraria al desocultamiento: el mundo, mientras *niega* lo Abierto, también es lo que en esa *negación* le anuncia en ausencia. Así, debemos decir que, según Barbaras, la correlación esencial de la conciencia y del mundo «revelan ocultando la correlación original del vivir y de lo Abierto»[9].

Tal posibilidad será siempre incomprensible para la tradición dominante de las filosofías biologistas de la vida. Estas, al entender el dinamismo del vivir como un proceso de autoconservación traducible en una «pulsación» dirigida a una necesidad que hay que satisfacer, fallan el auténtico valor trascendental de la falta, retroceso o

involución de la vida que *genera* la conciencia y la funda como procediendo de una intencionalidad (de un «ir hacia...») que se caracteriza por ser vocación del mundo que es limitación del Abierto —mundo que es ocultamiento e promesa del Abierto.

Ahora bien, si a la limitación del Abierto en el mundo le corresponde la involución de la vida en la conciencia, hay que reconocer que la vida tiende a la *visualización* del mundo[10] —y en este caso la visualización no es diferente de ver o conocer—. Solo a partir de la vida, la formulación de la conciencia perceptiva —en el sentido que le atribuye Merleau-Ponty de «relativa no-percepción de un horizonte o de un fondo que la implica pero que ella no tematiza»[11], como anuncio de una invisibilidad de derecho— si puede efectivamente concretarse. El sujeto de la correlación, como *movimiento de la propia vida,* puede introducir una dimensión de negatividad suficiente para dar cuenta de la relación entre la posición de un aparecer *impresentable* en su fondo de invisibilidad y su aparición subjetiva.

Fenomenología de la Vida: la vi(d)a del Deseo

Lo que se pretende afirmar es la necesidad de abordar la vida como condición del pensar. El acto de filosofar será, en este sentido, esclarecedor, ya que siempre nos resguarda de la idea ingenua del conocimiento direccionado hacia un objetivo definido. El filosofar se constituye como la interrogación sobre la propia posibilidad de la interrogación, y demuestra que el conocer es fundamentalmente la vocación de un exceso inagotable que siempre nos descentra como carencia, incerteza o retroceso. Más concretamente, como señaló Patočka, la actividad filosófica revela la distancia que debe ser considerada entre el sentido de lo que *hacemos* y la práctica de lo que *somos*: el primero se asienta en una idea de exterioridad y se refiere al contacto objetivo con un ente determinado del mundo; aunque siempre olvidado y menospreciado —pero no menos verdadero—; la segunda se caracteriza por nuestra libertad esencial y le corresponde una *experiencia de insatisfacción* en relación con lo dado. Hay, pues —punto decisivo— una dimensión de la experiencia que corresponde a una «no sumisión» a lo dado, esto es, que, en cuanto insatisfacción, no es recepción de una *positividad*, sino la práctica de una negatividad[12].

Esta experiencia negativa es la que, ocasionando la insatisfacción y dando lugar a un

«adelantamiento libre de lo dado»[13], de acuerdo con Barbaras, debe ser entendida como el verdadero motivo de la *epoché*. Ésta, por tanto, al tiempo que nos salvaguarda de la creencia en un mundo en sí y nos distancia del plano objetivo, nos conduce hacia el reconocimiento del sujeto —a partir de la experiencia de una negatividad que somos— como acto de transcendencia *e* insatisfacción, de aspiración *e* inhibición. Dicho de otro modo, la *epoché* suspende nuestra creencia en un mundo en sí y en un sujeto dado apodícticamente como transparente a sí mismo, llevándonos a una noción de sujeto que, lejos de ser un puro dato, se caracteriza por la insatisfacción frente a lo dado, o dicho de otra forma, por la práctica por defecto o como limitación con lo dado. Sólo por esa dimensión de negatividad cualquier cosa del mundo puede aparecer en la posición de un ente como limitación de una dimensión que lo excede —dimensión que de ningún modo corresponde a la posición de algo transcendente, porque no es más que esa distancia misma con respecto a lo dado—. En este sentido, la experiencia de *lo* que *somos* como libertad, o sea, como práctica de lo que permanece lagunar, es una condición de posibilidad de cualquier experiencia y es a partir de ella cómo el propio gesto de conocimiento puede comprenderse. No obstante, es condición de posibilidad —Barbaras lo demuestra en otro momento más de su análisis— porque se trata de un *acto* que busca su posibilidad en el proprio vivir.

La laguna, insatisfacción, negatividad a las que aquí, con Barbaras, nos referimos no son mera vivencia psicológica de una carencia o de una falta que ha de ser satisfecha[14]. Al contrario, se trata de la frustración con respecto a una totalidad siempre furtiva, a una ausencia que cruza cada presencia y que es la manifestación del propio movimiento ontológico —opuesto al camino de una ontología de la muerte— por el que se puede llegar a ser consciente de la libertad que somos *y* de la posibilidad de *tener* un mundo. La insatisfacción ante lo dado marca la enigmática capacidad del sujeto de la correlación *de* pertenecer al movimiento de adelantamiento, de abertura de una laguna que se anuncia en la propia correlación. No es que se trate de constatar un defecto en la correlación; lo que aquí se plantea es la propia pertenencia a la dimensión de negatividad por la que puede haber algo para alguien, a través de la que se relaciona un fondo impresentable y el aparecer de algo en el mundo a un sujeto *fenomenizante*. Esa dimensión de negatividad es la que —siguiendo a Barbaras, y si quisiéramos introducir en la discusión la dialéctica de lo finito y de lo infinitivo— constituye la finitud de lo dado y la infinitud

de una presencia en ausencia «por su negación mutua»[15]. Solo en *una insatisfacción* un dato «finito» se puede «dar»; en cuanto tal «finitud» abre fundamentalmente la dimensión «infinita» con respecto a la que lo dado finito aparece como alejamiento, limitación o laguna. No percibimos, por tanto, objetos, sino que seguimos en cada dato lo que en él permanece de *alusión*, *presentimiento* o *nostalgia* de lo que lo transborda y permanece a una distancia jamás franqueada.

El movimiento de vivir pertenece a este enredo, que lo define como esencial inacabamiento, como permanencia más allá de sí mismo. Y si la subjetividad debe ser entendida privativamente como negación de una vida que la excede y, en ese exceso, la une a la profundidad del mundo, entonces es necesario que nos interroguemos sobre cuál es el modo de ser de tal vivir que es en nosotros profusión y laguna. En esta línea la tesis de Barbaras resumirá el núcleo más original de su abordaje: «la esencia de vivir, o sea, de la vida que comporta la posibilidad de la conciencia, debe ser caracterizada como Deseo»[16].

El deseo tiene como rasgo distintivo que nos une a la ausencia de lo que se da como falta. En esta unión a una laguna inagotable, el deseo designa la insatisfacción que ninguna presencia es capaz de completar, designa esa vocación de una ausencia buscada pero nunca encontrada en ninguna positividad que podría completarla, designa esa enigmática disposición a lo que *crea la falta*. Entonces tiene también como rasgo distintivo que nos sitúa ante algo que nunca es un objeto, que es lagunar y por lo tanto sustenta la *percepción*). En esta medida, solo en términos de *Deseo* podrá concretarse una investigación *trascendental* sobre el «origen común» de los términos de la correlación de la que partimos: del mundo como referente de lo Abierto (en el sentido de que lo Abierto no se da si no es como reverso del mundo, como fondo o reserva de invisible que el mundo permite entrever en cuanto ausencia en cada visible) y del sujeto de la correlación como carencia o defecto de sí.

La correlación no es el encuentro entre dos entes ya dados sino que originalmente los hace *nacer continuamente* a uno del otro. El deseo es la modalidad afectiva de la correlación y, en esta medida, lo que permite pensar rigurosamente el «origen común» del exceso de la vida sobre la conciencia, en el centro del exceso de lo Abierto sobre el mundo.

Se puede decir que la teoría husserliana de la «donación por *Abschattung*», por trazos,

escorzos, de un lado, y la propuesta merleau-pontyana de un quiasmático «alejamiento mantenido» en el corazón de la *Carne*, de otro lado, se aproximan a lo que aquí se planea. Por nuestra parte, diremos que la originalidad de la propuesta de Barbaras se encuentra al nivel de un verdadero encuentro crítico con estas propuestas mayores.

Luís António Umbelino
Universidad de Coimbra

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Esta Introducción *a una fenomenología de la vida* se ha visto precedida por cierto número de trabajos que versaban tanto sobre autores —Husserl, Merleau-Ponty, Patočka —, como ya sobre el deseo (*Le désir et la distance*) o la vida (*Vie et intentionnalité*), y sin los cuales trabajos no hay duda de que no habría llegado a ver la luz. Pero no por ello dejo de considerarla yo mi primer libro. Y es que esta *Introducción* procede de la decisión de escribir, por así decir, en primera persona, en lugar de avanzar bajo la autoridad de los autores y limitarme a formular mi posición tomando distancias respecto de este autor o de aquella posición filosófica. En efecto, en este libro se trata de asumir la responsabilidad y el riesgo de una propuesta filosófica. Y lo que esta propuesta sostiene es que el sujeto de la correlación fenomenológica, esto es, el sujeto para el que y por el que hay un mundo, debe ser comprendido, en su sentido de ser último, como vivir, lo cual conduce a caracterizar la percepción, modalidad originaria de la apertura al mundo, como un tipo de movimiento que en la tercera parte de esta obra me veo llevado a definir como deseo. Comprender el modo de ser del sujeto como vivir no implica retornar al organismo vivo como condición de la percepción ni quedarse en un significado «metafórico» de la vida como actividad trascendental: significa alumbrar un sentido originario de la vida más profundo que la división entre estar vivo (*leben*) y tener experiencia (*erleben*); un sentido originario indiferente pues a la alternativa —común a realismos e idealismos— entre una vida transitiva y una vida intransitiva. A esta vida es a la que me conduce la exigencia fenomenológica de dar cuenta del ser del sujeto, por cuanto éste se caracteriza a la vez por una plena pertenencia al mundo y por una diferencia radical, sin la cual no podría hacerlo aparecer. En este sentido, no hay fenomenología más que como fenomenología de la vida; pero, en lo que al sujeto se refiere, el sentido de esta vida se determina por las exigencias propias de la fenomenología y, por ende, no tiene gran cosa que ver con lo que tan a menudo entendemos con dicho término, aun cuando ello subyace a todas sus acepciones. Asimismo el inscribir esta vida en el marco fenomenológico de la correlación me ha permitido profundizar en su sentido a través del concepto de deseo, que late en el corazón de la tercera parte de esta obra.

El hecho de que sea un intento de pensar en mi propio nombre no excluye, claro está, un diálogo con otros autores, fenomenólogos, por supuesto, pero también filósofos de la vida. Al contrario, ello se vuelve indispensable en la medida en la que no me reconozco en ninguna de las acepciones de la vida que cabe hallar en esos autores. De acuerdo con un movimiento necesario, era preciso que yo mismo supiera con exactitud qué era lo que, en cada uno de esos pensadores, constituía a mi entender un problema a fin de encaminarme hacia una solución personal; así como, a la inversa, no me era posible criticar sin disponer siquiera de un bosquejo de concepto original de la vida. Por ello, las dos primeras partes de la obra adoptan la forma de una discusión crítica de algunos pensamientos de la vida, discusión a la que, como es obvio, únicamente la mueve una intención filosófica; por esto mismo también, considero definitivas las posiciones que aquí adopto ante Heidegger, Merleau-Ponty, Henry, Bergson, Ruyer o Jonas, y no volveré ya sobre ellas. Tan sólo he de hacer una excepción con Patočka, quien en el momento de este libro representaba más, y sin duda, un motivo de inspiración que un pensador de quien tomar distancia. La fecundidad de su pensamiento me pareció y me sigue pareciendo considerable, de suerte que he necesitado esperar aún algunos años para fijar mi posición con respecto a él, en una obra titulada *L'ouverture du monde* (2011). Y, como siempre, ha sido distanciándome de él, determinando con exactitud el punto en el que debía yo separarme de él, cómo pude escribir mi *Dynamique de la manifestion* (2013), que a su vez constituye la culminación y la continuación, por el lado cosmológico y por el metafísico, de esta *Introducción a una fenomenología de la vida.* En efecto, en la medida en que se trata de lo que considero mi primer libro de filosofía propiamente dicho, no podía menos que adolecer de una forma de inacabamiento y reclamar evidentemente numerosos otros desarrollos: en ningún caso es una palabra última, sino que más bien son mis primeras palabras. Por la capacidad que he tenido y que tengo de seguir avanzando por la senda que el libro abre, mido yo la importancia que ante mis ojos él encierra: la de una primera vez, la de un comienzo. Ello hace que me sienta especialmente dichoso y honrado por el hecho de que se publique en español y de que sea la primera de mis obras que se traduce a esta lengua.

Renaud Barbaras

INTRODUCCIÓN

La fenomenología y la vida

La vida ocupa un puesto singular en la fenomenología. No hay pensamiento fenomenológico, empezando por el de su fundador, para el que esta noción no desempeñe un papel central. De la *Lebenswelt* husserliana a la vida fáctica del primer Heidegger, de la vida descrita por Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento* a la Vida como pura auto-afección tematizada por Michel Henry a lo largo de toda su obra, la vida está, en cierto sentido, en el centro de las grandes fenomenologías y, en gran medida, es lo que éstas intentan pensar. Con todo y con eso, nos costaría caracterizar con alguna precisión lo que cada una de estas filosofías entiende por vida, así como evidenciar un concepto fenomenológico de vida. Es como si nunca se pensara en la vida misma, y únicamente fuera invocada como lo que, siendo obvio en cierto sentido, permite apropiarse o determinar lo que constituye el auténtico centro temático de la fenomenología, a saber: la actividad del sujeto trascendental en cuanto constitutivamente relacionado con un mundo, si se me permite expresarlo de modo tan somero. De suerte que la vida no pasa de ser un concepto operativo, en lugar de temático, por no decir una mera invocación mágica: está omnipresente y a la vez curiosamente ausente, dado que nunca es —¡qué menos!— objeto de una auténtica interrogación. Esta interrogación exigiría que se tuviera en cuenta el sentido primero e inmediato de esta noción, a saber: la actividad de un organismo vivo enfrentado a un medio; requeriría pues que el análisis fenomenológico se apoyara en la vida tal y como se nos da en los seres vivos. Ahora bien, esto es precisamente lo que nunca sucede y lo que no puede suceder en la medida en que la vida de los seres vivos —objeto propio de la biología— de entrada cae bajo el golpe de la *epojé* fenomenológica. Sucede entonces como si la noción de vida no pudiera aparecer más que con la condición de ser negada allí de donde procede originalmente, vaciada, por decirlo así, de lo que tiene de más propio, separada de sí misma; de ahí, la sensación ambigua de omnipresencia y ausencia. Digámoslo de otra manera, todo sucede como si un sentido de la vida siempre ya metafórico viniese a ocupar el sitio del sentido propio: de ella sólo se retiene una idea bastante confusa de actividad o de dinamismo, que servirá para calificar la obra de la subjetividad. En sintonía con Husserl, se habla de

«vida trascendental» pero, al examinarla, esta fórmula se revela problemática. ¿En qué sentido puede lo trascendental ser una vida? ¿En qué sentido puede la subjetividad constituyente ser una subjetividad viva? En la medida en que la subjetividad trascendental es descrita sobre el fondo de una reducción de la vida empírica —ésa de la que hablan el sentido común y la biología—, la vida trascendental es vida sólo prestada o metafórica, y no alcanzamos a ver de veras en qué es verdaderamente una vida.

Apresurémonos en señalar que, frente a esta constatación, caben dos actitudes. Podemos ratificar el uso metafórico del término «vida» para concluir a partir de ahí que es, por ello mismo, opcional y ponernos a determinar con más rigor aún lo trascendental, evitando así recurrir a la metáfora. Pero también podemos tomarnos en serio esa fórmula y preguntarnos en qué medida sigue conservando un sentido, y ello a pesar de que su forma es casi la de un oxímoron (si la vida se sitúa del lado de lo empírico, lo trascendental no podría concernir a la vida). Ahora bien, tomarse en serio esta fórmula equivale a reconocer que el recurso a la vida no es sólo metafórico, lo cual sin duda significa que en la trascendentalidad hay algo que implica remitirse a la vida empírica, pero también, correlativa y más profundamente, que el movimiento de fenomenización, que Husserl denomina actividad constituyente, *quizá forme parte de la esencia de la vida.* En efecto, sólo con esta condición la idea de una vida trascendental deja de implicar que lo trascendental sea reabsorbido por la vida empírica y, en consecuencia, que la perspectiva fenomenológica desaparezca pura y simplemente. La actividad del sujeto trascendental no puede ser referida a un sentido propio de «vida» si no es en la medida en que este sentido no es el que la biología le confiere, si no es en la medida en que algo de la trascendentalidad es constitutivo de su propiedad. Tomar en serio la vida no equivale forzosamente a asumir de modo acrítico su acepción corriente como actividad de un organismo orientada a la autoconservación. El hecho de que una descripción rigurosa de la fenomenicidad reconduzca siempre al concepto de vida revela, por el contrario, la necesidad de superar esa concepción ingenua: la vida del más pequeño de los seres vivos entraña sin ninguna duda una dimensión de fenomenización, no es únicamente supervivencia, sino ya «conocimiento». En resumen, considerar una vida trascendental nos obliga a cuestionar la división entre lo empírico y lo trascendental, entre lo propio y lo metafórico, y en esta vía es en la que nosotros vamos a adentrarnos.

Ello no obsta para que consideraciones así no ocupen el centro de la meditación

husserliana y que, aunque Husserl no abandona nunca ese término, sino que, muy al contrario, le concede un puesto central en la *Krisis* —lo cual es ciertamente significativo—, nunca se aplique a determinarlo. Omnipresente, la vida sigue impensada, por no decir que es lo impensado mismo de la obra de Husserl y, por ello, del proyecto fenomenológico. En cierto sentido, las cosas son más sencillas en Heidegger puesto que, en la época de *Sein und Zeit,* que corresponde en muchos aspectos a un giro, la noción de vida fáctica —cuya significación ya era ampliamente metafórica por cuanto su descripción no consideraba en absoluto la vida de los seres vivos— deja el sitio a la noción de existencia. De manera coherente, Heidegger reorienta el foco de la empresa fenomenológica sobre el *Dasein,* ente que se determina por ser la comprensión misma del Ser, pero la consecuencia de ello es que su enraizamiento vital se vuelve cuando menos problemático, como pronto veremos. Igualmente, mientras otorga un puesto central a la noción de cuerpo propio, la obra de Merleau-Ponty se caracteriza, de un extremo al otro, por una especie de evitación de la vida, lo cual pone de manifiesto una vez más, si acaso era menester hacerlo, la profunda dependencia de su fenomenología del proceder del fundador. Lo curioso es que, al mismo tiempo que a lo largo de toda la obra de Merleau-Ponty no se trata sino de la vida, ésta en cambio no es nunca puesta en cuestión, tematizada por ella misma —a no ser con ocasión de una reflexión sobre la naturaleza, en el curso que se le consagra—. La filosofía de Michel Henry aparece como una excepción notoria en el panorama que desplegamos, en la medida en que se presenta como una fenomenología de la vida. Pero, una vez más, sería preciso establecer que eso de lo que se trata es la vida, es decir, que algo del sentido propio de la vida se conserva en la descripción de la fenomenicidad originaria. Ahora bien, como mostraremos enseguida, no es seguro que sea legítimo seguir hablando de vida a propósito de una auto-afección pura que, por esencia, es ajena a la exterioridad o a la trascendencia y que se define precisamente por el hecho de que no se refiere más que a sí misma. En efecto, podemos preguntarnos si, en el caso de Michel Henry, el puesto otorgado a la vida no se obtiene al precio de una reducción de la vida a un sentido estrictamente metafórico en el que cuesta reconocer algo de la actividad de los seres vivos. En este sentido, Michel Henry culminaría el movimiento, emprendido por Husserl, de una «trascendentalización» de la vida. Pero esta vida puramente trascendental, ajena al mundo, es una vida extenuada, una vida que lo vivo ha abandonado, a la cual le encajaría igual de bien otro nombre (¿Dios? ¿Verbo?). Claro está que podemos resaltar, como

nosotros mismos hemos hecho líneas antes, que nada nos obliga a tomar como punto de partida la acepción común del concepto de vida, puesto que ella es lo que hay que definir y que, precisamente, es en la auto-afección donde, según Michel Henry, se descubre su esencia. Pero si la trascendentalidad (estamos obligados a atenernos provisionalmente a este vocabulario) revela algo de la vida, no es menos verdad que una determinación de la vida debe integrar los rasgos descriptivos de lo que se nos da empíricamente como vivo y debe dar sentido en especial también a lo animal. Tener en cuenta lo trascendental no debe ser a costa de sacrificar los contornos propios de lo empírico, ya que la reflexión sobre la vida nos conduce, por el contrario, más allá o más acá de la escisión entre trascendental y empírico.

Así pues, en el campo de la fenomenología la referencia a la vida aparece como inevitable y, a la vez, como inaceptable, necesaria y, no obstante, oscura en lo que a la procedencia de esa necesidad respecta, en lo que respecta al lugar en el que arraiga. La fenomenología no parece poder desviarse de la vida, sin que esto signifique que llegue a mirarla de frente, a apropiársela por ella misma, como si la vida correspondiese a lo verdaderamente impensado en ella, como si, en este punto, la fenomenología estuviera, por así decir, adelantada o retrasada respecto a sí misma. Ahora bien, ¿cómo entender esta situación si no es relacionándola con el proyecto mismo de la fenomenología y, de manera más precisa, con el desajuste o el desfase entre lo que ella debe pensar en razón de su proyecto fundador y la trama conceptual que establece para pensarlo? Da la impresión en efecto de que el gesto fundador de la fenomenología abriera el espacio de la vida para, de inmediato, cerrarlo; parece como que el planteamiento inicial del problema indicara el horizonte de la vida y, al mismo tiempo, desembocase en una trama conceptual que impidiera llevar a puerto ese mismo proyecto. De lo que se trata es de saber si este desajuste, si esta inestabilidad del pensamiento acerca de la vida, se debe al pensamiento *o a la propia vida.* ¿Hay que entenderlo como una dificultad digamos que contingente del pensamiento ante la vida, dificultad que con todo derecho podría pues ser superada, o bien esa dificultad es constitutiva de todo pensamiento de la vida en el sentido de que la vida misma tendería por su propio movimiento a darse como algo distinto de lo que es, digamos que a separarse de sí misma ofreciendo un rostro en el que un cierto tipo de pensamiento se extraviaría sin dejar, por ello, de reconocerse en él? Ahora bien, aceptar esta dificultad es precisamente pensar la vida teniendo en cuenta la dimensión de su esencia por la que ella opone una resistencia al pensamiento, y una

filosofía de la vida digna de este nombre no podrá pues evitar esa pregunta. Para decirlo de manera más abrupta: quizá sea la propia vida la que, por su propio movimiento, en una especie de «intermitencia» que habrá que intentar captar mejor, se da siempre como algo diferente de lo que es —como propiedad de un cierto tipo de cuerpo o, por el contrario, como realización de un fin; como siendo fundamentalmente acción o, por el contrario, fundamentalmente conocimiento—, emplazando así al pensamiento ante un dualismo (y, por lo tanto, un sustancialismo) tan estéril como inevitable. Después de todo, el pensamiento es él mismo una actividad vital al menos en esto: en que en último extremo arraiga en la vida, en que el que piensa es ante todo un ser vivo y, como Bergson mostró de manera definitiva, si bien es verdad que el pensamiento es obra de la vida, ello no excluye que la vida se desvíe o, en cualquier caso, se aleje de sí misma en el pensamiento. No queda excluido que el cumplimiento o la realización de la vida en el pensamiento se consiga a costa de perder su propia esencia, como si el sujeto del pensamiento no pudiera llegar a ser objeto del mismo, a no ser gracias a esa «torsión» o a ese «vuelco» que quizá definan al pensamiento en su sentido más radical. Así, quizá se deba a una razón esencial —la cual dependería de la esencia misma de la vida— el que la vida se escabulla del pensamiento y esté abocada a hacérsele presente únicamente como eso de lo que éste no puede apropiarse nunca. La dificultad de la fenomenología para mirar de frente y definir propiamente esa vida de la que, sin embargo, no deja de hablar remitiría entonces al propio movimiento de la vida: en el pensamiento, la vida se separaría de sí misma o se taparía ella misma, de suerte que el sujeto del pensamiento no podría, sin dificultades, llegar a ser objeto suyo. En cualquier caso, lo que vemos es que una filosofía de la vida no puede evitar reflexionar sobre la relación entre pensamiento y vida, es decir, sobre la forma que adopta la vida en el pensamiento y, a partir de ahí, sobre una eventual distorsión de la vida cuando, al hacerse pensamiento, intenta volver a confluir consigo misma. Merleau-Ponty resaltaba que una pregunta se vuelve filosófica únicamente si, por una especie de diplopia, se enfoca a sí misma como pregunta, que lo propio de la interrogación es volverse sobre sí misma y contenerse ella misma. Si es éste el caso, es preciso afirmar que la cuestión de la vida es la cuestión filosófica por excelencia puesto que —al ser el pensamiento siempre obra de la vida, si lo miramos bien— la cuestión ahonda, con su preguntar, hasta su propia raíz, poniéndose del lado de lo preguntado; en suma, se contiene ella misma.

Ha llegado el momento pues de regresar al proyecto constitutivo de la fenomenología para intentar comprender en qué medida se encuentra sin cesar enfrentada a una cuestión de la que, sin embargo, no puede hacerse cargo conceptualmente. En el parágrafo 48 de la *Krisis,* Husserl explicita lo que suscita el «*thaumazein*» filosófico: la correlación entre el ente trascendente y la diversidad de sus apariciones subjetivas. La evidencia ingenua, según la cual cada uno ve las cosas y el mundo en general tal y como le aparecen, tiene en realidad un alcance eidético y, por ende, universal: ningún hombre imaginable podría hacer la experiencia del mundo si no es a través de esos modos de donación subjetiva, lo que equivale a decir que la esencia del ente implica su relatividad a esas apariciones subjetivas. Ésta es la necesidad esencial que se anuncia en esa facticidad de la correlación entre el ente y la manera en la que éste se nos da:

> todo ente que es válido para mí y para todo sujeto imaginable en cuanto efectivamente ente es, con las mismas, correlativo y, por una necesidad esencial, índice del sistema de su diversidad. Cada ente indica una universalidad ideal de sus modos de donación en una experiencia real o posible, y cada uno de esos modos de donación es la aparición de ese único ente, de tal manera que cada experiencia concreta efectiva realiza, a partir de la totalidad de esa diversidad, un despliegue coherente (que colma continuamente la intención experimentadora) de esos modos de donación[17].

Husserl explicita del siguiente modo los términos en correlación: la intención experimentadora

> es el *cogito,* cuyo *cogitatum* está constituido, según el qué y el cómo, por los modos de donación [...], los cuales, por su parte, llevan en ellos mismos a mostración, como unidad suya, un solo y único ente[18].

La correlación tiene que ser descrita pues según una estructura ternaria, que expresamos en el vocabulario de la traducción francesa de la obra fenomenológica de

Patočka, al que nos atendremos: *lo que aparece* (el ente trascendente) se da *a* un *sujeto en* un despliegue de *apariciones* (los modos de donación subjetivos). Y Husserl precisa en una nota:

> La primera irrupción de este *a priori* universal de la correlación entre el objeto de experiencia y sus modos de donación (durante la elaboración de mis *Logischen Untersuchungen,* aproximadamente en el año 1898) me sacudió tan profundamente que, desde entonces, el trabajo de toda mi vida estuvo dominado por la tarea de elaborar este *a priori* de la correlación[19].

Trabajo de toda una vida, que se confunde con el destino de la fenomenología naciente, la elaboración de este *a priori* de la correlación resulta ser la tarea de la propia fenomenología.

Es la necesidad eidética que va unida a esa correlación, es decir, el que la relatividad del ente a sus apariciones subjetivas sea constitutiva de la esencia del ente, la que despierta el *thaumazein* filosófico, abriendo así la vía de la fenomenología y de su campo propio de investigación. La idea, aún ingenua, de un ente que no sería relativo más que para sí mismo, es decir, la idea de un ente en sí, es una contradicción *in adjecto:* lejos de implicar una subjetivación del ente, su relatividad a apariciones subjetivas es la ley de su entidad, es decir, en último extremo, la condición de su trascendencia —lo que equivale a afirmar que no hay trascendencia auténtica que no aparezca o no sea fenoménica—. No obstante, a fin de acceder a esta evidencia, todavía es preciso deshacerse de la ingenua idea según la cual la esencia del ente consistiría en reposar en sí mismo, de manera que toda aparición vendría a ser su negación, y mostrar que la neutralización de la existencia en sí del ente no acarrea su desaparición como ente trascendente o mundano. La *epojé* fenomenológica designa precisamente el acceso a la correlación por su vertiente «objetiva»: saca a la luz la pertenencia del ente a la fenomenicidad, la relatividad constitutiva de lo que aparece a sus apariciones. No obstante, igual que la relatividad del ente a sus apariciones forma parte de su esencia, la relatividad de las apariciones al ente cuya mostración son es constitutiva de la esencia de éstas. El sujeto no existe fuera de su relación con el ente trascendente, es decir, fuera de las apariciones a través de las cuales este ente se perfila: en realidad, él es esa relación

misma, ya que un sujeto que no fuese todo él manifestación de lo trascendente no sería en absoluto. La *intencionalidad,* que caracteriza al ser del sujeto como mención (*visée*) de lo trascendente, da nombre a la correlación por su vertiente subjetiva. Es el *a priori* de la correlación el que exige tanto el método propio de la fenomenología, la *epojé,* como su objeto, la «región» conciencia caracterizada por la intencionalidad. La auténtica dificultad, a la que Husserl no dejará de enfrentarse al igual que todos los fenomenólogos después de él, es la del *sentido del ser* de los términos en correlación y, más en particular, del *sujeto* de la correlación, el cual carga, por así decir, con el peso de la fenomenicidad. Este sujeto es un sujeto trascendental, es «origen del mundo», según fórmula de Fink, si es verdad que el mundo reposa en sus propias apariciones y que éstas son relativas al sujeto. En este sentido, no puede de ninguna de las maneras existir del mismo modo que los demás entes, de forma que, como dice Husserl, «entre la conciencia y la realidad en sentido estricto se abre un verdadero abismo de sentido»[20]. Desde este punto de vista, la fenomenología exige reconocer una *equivocidad* del ente. Existir no significa lo mismo en todas partes: existir como sujeto no puede ser asimilado a existir como cosa o como realidad trascendente, dado que es por el sujeto por el que algo aparece, por el que puede haber algo, y dado que la condición no puede existir del mismo modo que lo condicionado. En cierta manera, toda la dificultad reside en la determinación exacta de esa equivocidad: ¿Hasta qué punto y cómo puede el sujeto diferir de los demás entes? ¿Hay que llegar hasta el extremo de afirmar, como hace Husserl en el parágrafo que hemos citado, que el abismo de sentido es tal que los términos de ente y objeto (*Gegenstand*) no se pueden atribuir a la vez al sujeto (la conciencia) y a lo que aparece (lo trascendente) más que a título de «categorías lógicas vacías»? Es incontestable que Husserl acusa esta equivocidad al oponer la conciencia —que es una esfera de ser absoluta— a la realidad que aparece —que le es enteramente relativa—. Ahora bien, puesto que el ente trascendente que se escorza en las apariciones circunscribe la esfera de la realidad, es preciso sacar de ello la conclusión de que, en rigor, la conciencia no es real: decir que entre la conciencia y la realidad se ahonda un auténtico abismo de sentido es, ciertamente, arrojar la conciencia fuera de la realidad, es rehusarle toda forma de mundaneidad.

Y esto es precisamente lo inaceptable. En efecto, el sujeto no constituye el mundo en detrimento de la trascendencia de éste, es decir, la constitución del mundo excluye

cualquier forma de subjetivación o de interiorización de ese mundo: tal es exactamente la lección del *a priori* de la correlación. Si el mundo está constituido por el sujeto, está constituido como mundo en la plenitud de su sentido, a saber: como *omnitudo realitatis* de la que el sujeto forma parte necesariamente, como una plenitud de ser de la que depende la propia existencia de éste; esto es lo que distingue a la fenomenología de toda forma de empirismo, de subjetivismo o de idealismo trascendental. Más aún, un sujeto que fuera ajeno al mundo, que *no perteneciera a él,* no podría hacerlo aparecer. La interiorización de la aparición en una esfera de inmanencia externa al mundo es incompatible con su poder ostensivo, es decir, con la figuración de una exterioridad: llevada hasta el extremo, la equivocidad ontológica va en detrimento de la constitución. Ésta es la lección de la inflexión que Merleau-Ponty hace sufrir a la fenomenología husserliana: el sujeto no puede hacer aparecer el mundo si no es porque está ya siempre del lado de éste, si no es porque posee un parentesco ontológico con él. El sujeto no puede hacer aparecer un mundo trascendente más que si él se trasciende hacia el mundo: es un paso hacia el mundo que, como tal paso, es ya un paso en el mundo; un «cero» de mundaneidad, en el sentido de lo que es su negación y, a la vez, su primera modalidad; en suma, la identidad originaria de un avanzar y un pertenecer. De este modo, a partir del momento en que consideramos tanto el ser de lo constituido, en cuanto *omnitudo realitatis* de la que el sujeto forma parte necesariamente, como el de la constitución —la cual exige que el sujeto esté siempre ya *implicado* en el mundo—, nos vemos forzados a reconocer una forma de *univocidad* del ente: por más que se distinga de los demás entes en el sentido de que es la condición de su aparición, el sujeto debe, por otro lado, compartir algo con ellos, existir también como ellos, en la medida en que todos son entes y forman parte todos del mundo. Ésta es la mayor dificultad con la que tropieza el descubrimiento de la correlación: pensar el sentido del ser del sujeto de manera que, aunque condición de la aparición del mundo, pertenezca al mundo que él constituye y exista pues también del modo en que existen los otros entes intramundanos, de manera que en él se conjuguen o se crucen la univocidad y la equivocidad del ente. De los demás entes no difiere sino sobre fondo de identidad, o también: su parentesco con ellos lo tiene sólo desde su diferencia: es ese punto en el que lo mismo se hace, ello mismo, otro. En otros términos, si lo que aparece reposa en la aparición (en esto es en lo que la fenomenología se distingue de cualquier forma de realismo o de materialismo), la aparición sigue siendo un acontecimiento de lo que aparece, tiene lugar en su seno (en

esto es en lo que la fenomenología se distingue de cualquier forma de idealismo o de espiritualismo): la aparición es aparición de lo que aparece en el doble sentido del genitivo. Ésta es la situación fundamental que, por su parte, Merleau-Ponty intentaba captar mediante la figura de ese doble envolvimiento —el sujeto hace aparecer un mundo del que él forma parte, envuelve pues un mundo que lo envuelve a él— al que dan nombre los conceptos, aún abstractos para nosotros, de quiasmo y de carne.

En lo que a Husserl respecta, no reconoce la necesidad de que, desde el punto de vista de la constitución, la conciencia pertenezca al mundo: la equivocidad del ente —es decir, la escisión entre la conciencia y la realidad— impide toda forma de univocidad. Esto lo revela de manera ejemplar la tesis, poco resaltada, de que el entrelazamiento (*Verflechtung*) de la conciencia con el mundo mediante *encarnación* (conciencia de un hombre o de un animal) queda subordinado al entrelazamiento mediante *percepción* (*Ideen I,* § 39). Esto significa que es la experiencia sensible la que me da un mundo material y, por ello mismo, me confiere un cuerpo que me permite insertarme en él: la encarnación está fundada en una experiencia sensible que no le debe nada al mundo. No obstante, Husserl no puede evidentemente desconocer la constitutiva pertenencia de la conciencia al mundo y plantea el problema con la máxima claridad posible:

> *por una parte, sería la conciencia lo absoluto,* en que se constituye todo lo trascendente o, en conclusión, el mundo psicofísico entero, y, *por otra parte, sería la conciencia un proceso real en sentido estricto subordinado dentro de este mundo.* ¿Cómo se concilia esto?[21]

Así, la equivocidad del ente, la escisión insuperable entre lo absoluto y lo real, viene a dividir al sujeto mismo en forma de escisión entre conciencia empírica y conciencia trascendental, conciencia origen del mundo y conciencia intramundana. El problema al que, a la luz de la correlación, nos hemos visto conducidos antes, problema de la necesaria pertenencia de la conciencia al mundo que ella hace aparecer, Husserl vuelve a encontrarlo, en el marco del trascendentalismo que él perfiló, como problema de la unidad entre conciencia empírica y conciencia trascendental: ¿Cómo estas conciencias que difieren por completo, puesto que la una cae del lado de lo absoluto constituyente mientras que la otra forma parte de la realidad constituida, pueden ser al mismo tiempo

una sola? ¿Cómo conciliar la dualidad y la unidad, la diferencia y la identidad de la conciencia empírica y la conciencia trascendental? Volvemos a encontrar la dificultad a la que nos condujo el análisis de la correlación: ¿Cómo la conciencia puede formar parte del mundo que ella hace aparecer? De manera absolutamente rigurosa Husserl se ve obligado a abordar el problema en el marco de la equivocidad instaurada por él, es decir, se ve forzado a considerar una constitución de la conciencia empírica por parte de la conciencia trascendental, algo así como una auto-mundanización o una auto-objetivación de lo absoluto. Ahora bien, esa solución es tan desesperada como consecuente y, más que resolver el problema, revela el callejón en el que Husserl se ha adentrado. La conciencia trascendental no podrá nunca constituirse en su empiricidad o en su intramundaneidad, es decir, como ya ahí, si no ha pasado siempre antes por el mundo; la dualidad no se resolverá nunca en unidad, las paralelas de lo psicológico y lo trascendental no se juntarán nunca, si esa unidad no se ha realizado siempre antes. En pocas palabras, pensar la conciencia (habría que decir «el sujeto») es pensarla como una, y existe pues una tensión irreductible, en el propio Husserl, entre el concepto de conciencia, que conjunta la intra-mundaneidad y la fenomenización (la univocidad y la equivocidad), y, por otra parte, la problemática de la constitución que se atiene a la escisión entre lo trascendental y lo empírico, haciendo así que la frontera que separa al ente se traslade al interior de la conciencia misma. Si de verdad es una conciencia la que está en el origen del aparecer, entonces sólo puede ser pensada como una e indivisible, de manera que hay que acabar abandonando esa versión radical y abstracta de la constitución y cuestionar el pretendido abismo de sentido abierto entre la conciencia y la realidad.

De este modo nos vemos conducidos de nuevo a la cuestión inicial del sentido del ser del sujeto, en la medida en que es en el sujeto donde confluyen la pertenencia al mundo y su fenomenización. La fenomenología se encuentra aquí en una extraña situación. Por un lado, la consideración del *a priori* de la correlación —que constituye su descubrimiento propio— desemboca en el reconocimiento de un sentido del ser inédito e irreductible: el ser de lo que hemos llamado provisionalmente el sujeto de la correlación, el cual, manifiestamente, no puede existir ni como la conciencia según la entendemos, ni como las cosas según las comprendemos. Pero, por otro lado, a la vez que reconoce esta nueva esfera de ser, la fenomenología persiste en tematizarla conforme a unas categorías que son las que el descubrimiento de la correlación nos invita a cuestionar, categorías

profundamente dualistas y que han surgido de una tradición metafísica en la que la fenomenología no se reconoce. En efecto, un análisis elemental de la correlación de acuerdo con sus propias exigencias nos convence de que los términos en relación no pueden inscribirse en las divisiones clásicas entre conciencia y objeto, espíritu y cuerpo, lo trascendental y lo empírico. Lo que se nos impone es ciertamente algo así como una nueva esfera de ser y, a partir de ahí, la invitación a renunciar a unas categorías a las que ella resulta manifiestamente ajena. Ahora bien, no es esto lo que hace la fenomenología, que se atiene sin embargo a las divisiones de la metafísica (volveremos sobre ello) y, entonces, no puede tematizar esa esfera de ser más que de modo negativo. Hay pues en el seno de la fenomenología como una tensión constitutiva entre el campo de indagación por ella abierto con su gesto peculiar y las categorías que aplica para apropiarse de él, entre su dimensión propiamente fenomenológica y su dimensión metafísica, por volver a usar una distinción que Ricoeur utilizaba a propósito de Husserl. Esa tensión anida efectivamente en el propio corazón de la empresa husserliana. Como han mostrado los comentaristas, la figura propia de lo percibido —ofrecida por la *Abschattungslehre* [*doctrina del escorzo*]— es recuperada basándose en el principio de que la razón objetiva carece de límites, lo que la malogra: lo percibido resulta subrepticiamente asimilado al objeto entendido como plenitud de determinación, cuyos escorzos se convierten entonces en mostraciones inadecuadas. Igualmente, por una especie de desplazamiento (sobre el que tendremos que volver), la *epojé* es comprendida como reducción a la región conciencia, es decir, como el revés de una actividad constituyente, de manera que el sujeto de la fenomenicidad es recuperado según la dualidad de lo trascendental y lo psicológico, dualidad en la que su sentido del ser queda definitivamente perdido. Todos los intentos por dar cuenta de la auto-constitución de la conciencia mundana son consecuencia de ese presupuesto y de esa división inicial, nunca cuestionados a pesar de sus consecuencias ruinosas para la unidad del sujeto y su consistencia fenomenológica. Tenemos que andar siempre recosiendo lo que ha sido desgarrado por una trama conceptual inadecuada, poniendo remiendos sin lograr reconstituir jamás la solidez del tejido inicial.

En realidad, esta tensión anida en el corazón del movimiento fenomenológico mismo y no sería exagerado decir que el motor del desarrollo de la fenomenología post-husserliana es la conciencia de esta dificultad inicial y, por ende, la voluntad, siempre afirmada pero nunca llevada a efecto, de respetar la figura verdadera de la

fenomenicidad y del sujeto que la establece. De ahí, las críticas dirigidas a Husserl y, en particular, la denuncia de su idealismo, de su racionalismo, de su trascendentalismo; en resumen, de su dependencia de una tradición que lo retiene, por decirlo así, más acá de sus propios descubrimientos. Aun así, como mostraremos con mayor profundidad, no es seguro que las fenomenologías post-husserlianas se libren realmente de las divisiones en las que se inscribe el pensamiento del maestro. Estas divisiones resultan menos acusadas, la distancia respecto a la fenomenicidad es menor, pero persisten bajo otra cara: más que superarlas, las desplazan. Así, en Merleau-Ponty por ejemplo, la exigencia de pensar rigurosamente la percepción lleva a interrogarse sobre el sentido del ser del sujeto de la percepción, interrogación que pasa por realizar una crítica radical del idealismo y del objetivismo husserlianos. Con todo y con eso, al determinar a este sujeto como cuerpo, Merleau-Ponty vuelve a inscribirlo en la escisión metafísica que sin embargo quiere impugnar. De ahí, un acercamiento esencialmente negativo al sujeto de la percepción, mediante el rechazo simétrico de las posiciones empirista e intelectualista; de ahí, una descripción del cuerpo propio que intenta situarlo *entre* una conciencia transparente para sí misma y un puro fragmento de materia. Igualmente mostraremos que los conceptos forjados por el último Merleau-Ponty —entrelazamiento, quiasmo, carne— apuntan a compensar la separación entre la especificidad reconocida al sujeto de la percepción, que queda por pensar, y las categorías inadecuadas a partir de las cuales ha sido abordado este sujeto. También aquí se trata de recoser lo que en un principio fue desgarrado, y la carne designa precisamente el tejido de la fenomenicidad, al ser ella la que une los dos bordes de la conciencia y el cuerpo y, con ello, del sujeto y el mundo. Así, la tensión que hemos resaltado en el seno de la fenomenología alcanza un significado histórico: es como si el movimiento fenomenológico se desarrollara como un intento continuado de reducir esa tensión, de rectificar la trama conceptual husserliana, que es también la de la metafísica, para confirmar la intuición fundamental que aflora en Husserl: la de la absoluta singularidad del campo de existencia abierto por el *a priori* de la correlación.

Carácter originario del vivir

Esta constatación determina la manera de proceder que debemos adoptar. Puesto que las categorías aplicadas para pensar el sujeto portador de la fenomenicidad resultan inadecuadas, es preciso suspenderlas e intentar volver a captar ese sujeto a partir de él

mismo, en lugar de empezar refiriéndolo a lo que en realidad le es extraño o ajeno. En lugar de inscribir la correlación fenomenológica en un marco ontológico previo, en lugar de situar al sujeto en una escisión en la que no halla su sitio y a causa de la cual se encuentra inevitablemente desgarrado, mejor intentemos describir por ella misma la existencia subjetiva, sin presupuestos, aunque en contacto con ésta nos veamos obligados a reformar nuestras categorías ontológicas. Observemos que este gesto será más fácil al evidenciar la ontología subyacente (conciencia/objeto; alma/cuerpo; trascendental/psicológico), esto es, al sacar a la luz una misma actitud fundamental que trasciende las distinciones doctrinales clásicas (idealismo/materialismo; empirismo/intelectualismo, etc.). Siguiendo en esto a Hans Jonas, mostraremos que la ontología de la época moderna se rige por una represión fundamental de la *vida* y que las divisiones que ella instaura proceden directamente de ese desconocimiento: la ontología moderna, en la que se inscribe la fenomenología, es una *ontología de la muerte.* De lo que se trata, claro está, es de una represión, nunca realizada plenamente —como toda represión—, y por ello es por lo que, como hemos señalado al comienzo, el léxico de la vida hace su aparición de manera recurrente y no temática en el corazón de las descripciones fenomenológicas. En efecto, ¿cómo caracterizar la existencia del sujeto de la correlación, del cual hemos dicho, de modo únicamente negativo, que rige el aparecer del mundo y al mismo tiempo pertenece a él? La respuesta es sencilla: esa existencia debe ser definida como *vivir.* En francés, como en español, ese verbo se utiliza con un doble sentido: vivir es estar vivo (*Leben*), pero también es sentir (*éprouver*), hacer la experiencia de algo, vivir una experiencia (*erleben*). La distinción aquí es entre el participio presente y el participio pasado, entre lo vivo y lo vivido, como si la acción de vivir (vivo), en cuanto relación con otro distinto de sí, implicase ser afectado por ese otro en un sentir o vivenciar (*éprouver*), como si la acción vital siempre tuviera, como reverso, la pasividad de una percepción. El sujeto de la correlación tiene la *peculiaridad* de que *vive:* es un ser vivo, por lo cual forma parte del mundo, y a la vez un sujeto que vive el mundo, es decir, para el que *hay* ese mundo. Decir que vive es empezar a reconocer que su existencia en el mundo implica un aparecer del mundo o que su experiencia del mundo es imposible sin involucrarse en él. No se le puede situar de un lado de la escisión sin ser de inmediato arrojado al otro lado: por vivir, el sujeto está, digámoslo así, en vilo entre la conciencia y la exterioridad. Da igual qué sea a lo que se refiera como ser vivo, es decir, activamente: no lo hace sino viviéndo*lo,* lo cual distingue

su sentido del ser del de los demás entes (no vivos) entre los que vive; éste es el fundamento de la equivocidad. Pero, en la misma medida, nada puede aparecerle que no sea accesible en un movimiento o que no sea manipulable en un actuar, de suerte que el sujeto del vivir está siempre ya involucrado en el mundo, situado del lado de lo por él sentido o vivenciado, hecho de su misma textura; ésta es la significación de la univocidad. El vivir es justo el punto de articulación de la equivocidad y la univocidad del ente, el lugar donde lo mismo se transmuta en lo otro y donde lo otro permanece en lo mismo; en pocas palabras, el lugar efectivo en el que la relación de lo mismo y lo otro, entendida como juego de la conciencia y el mundo, resulta o impugnada o desdibujada.

Lo importante aquí es no reconducir el vivir a la dualidad entre lo vivo y la vivencia, pues esta dualidad está expresando ya las divisiones de las que hemos hablado, es la marca en el seno del vivir de la distinción entre conciencia y cuerpo, distinción ésta ya abstracta. Este uso del vivir no es, a nuestro entender, un accidente de la lengua, sino la huella de un sentido originario del vivir, que no es otro que el existir del sujeto. Como veremos, lejos de que la existencia se distinga de la vida por sobrepasarla (quizá sea ésta la convicción, procedente de la metafísica, que se halla más arraigada en la fenomenología), por el contrario no hay *existencia sino como modalidad de la vida.* No debemos referir la unidad del vivir a una indeterminación lingüística, susceptible de ser suprimida por la distinción entre lo vivo y la vivencia; por el contrario, dicha unidad nos indica un sentido originario en comparación con el cual la distinción vivo/vivencia aparece como derivada, deformadora y, por ende, ya verbal. En resumen, en ningún caso se utiliza el vivir como metáfora para designar el sentir (*éprouver*) —en comparación con un sentido propio que sería el del ser que está sencillamente vivo, objeto de la biología—. Una afirmación como ésta no tiene, por lo demás, mucho sentido, pues aún sería necesario comprender qué es lo que, en la vida de los seres vivos, justifica la transferencia metafórica del vivir a la vivencia, de forma que al final nos veríamos forzados a reconocer que, precisamente, el estar vivo implica siempre algo así como una vivencia, una «visión» de eso con lo que se relaciona. Hay pues un sentido propio de la vida, que es el del vivir como tal, y del cual derivan por limitación y deformación tanto lo vivo como la vivencia. Esto es lo mismo que afirmar que conciencia y vida remiten a un fondo común que sería el vivir, en el que lo que estas nociones distinguen está todavía intrincado y velado. Ahora bien —y ésta es nuestra hipótesis—, ese vivir caracteriza precisamente el sentido del ser del sujeto tal como fue descubierto en la

correlación, de manera que la fenomenología, debido a que tiene como objeto justamente el sentido del ser de este sujeto, es esencialmente una interrogación sobre el vivir: en este sentido, la fenomenología es siempre una *fenomenología de la vida.*

Lo que esta fenomenología se propone es dejar en suspenso la distinción entre *Leben* y *Erleben* o, más bien, su solidificación en términos de conciencia y ser vivo, con el fin de describir por él mismo ese núcleo de vivir, conforme a la indistinción originaria de la transitividad y la intransitividad. La consigna que, tomada de Hegel, destaca Merleau-Ponty continuamente —pensar la identidad del entrar en sí y del salir de sí— no hace sino conminarnos a pensar el vivir, pues el vivir es esa identidad misma. Para decirlo en unos términos que son los de la ontología que se trata de superar: pensar el vivir conforme a su indistinción primera, que es lo que de verdad lo distingue, es pensar la *identidad originaria de la conciencia y la vida.* No una vida que se reabsorbería en una conciencia, en la que necesariamente se perdería lo esencial de su vitalidad; tampoco, como parece más esperable, una conciencia que naciera inexplicablemente de una vida orgánica ciega, de manera que el mundo precediera a su propio aparecer, sino justamente una vida que es, desde el comienzo y esencialmente, conciencia y, por ello mismo, una conciencia cuyo propio ser está inmerso en la vitalidad. La exigencia fenomenológica coincide aquí con una evidencia metafísica. Si se reconoce que la conciencia no puede nacer o comenzar —la idea de un surgimiento de la conciencia en la vida resulta incomprensible— y si, no obstante, se admite que la conciencia es siempre la conciencia de un ser vivo, esto es, que ella no es la fuente absoluta como pretende el idealismo, entonces es preciso afirmar la absoluta co-extensividad o co-originariedad de la conciencia y la vida. Esta co-originariedad es en realidad el índice de un elemento o de un modo de existir únicos: conciencia y vida nacen juntas, pues proceden de un mismo modo de ser, al que provisionalmente llamamos vivir, de suerte que su distinción es siempre ya fruto de la abstracción. ¿En qué condiciones la identidad originaria de la conciencia y la vida puede ser pensada? ¿En qué sentido del vivir es la vida necesariamente «conciencia», y la conciencia necesariamente viva? Tales son las preguntas a las que una fenomenología de la vida tiene que enfrentarse.

Resulta obvio, en fin, que esa fenomenología posee un alcance ontológico: el sentido del ser del sujeto no puede dejar de repercutir sobre el del mundo al que pertenece. Si la ontología moderna se caracteriza por negar la vida, reconocer el vivir acarreará necesariamente poner en entredicho esa ontología. El desdibujamiento, en el seno del

vivir, de la distinción entre conciencia y ser vivo —es decir, entre conciencia y, en fin, el cuerpo— acarreará desdibujar unas categorías ontológicas a las que esa distinción va adherida: dicho al menos de manera negativa, habrá que abandonar la idea de un mundo puramente extensivo y ajeno al vivir, que se hallaría frente al sujeto. Lo más difícil será pues caracterizar el mundo de la vida desde la perspectiva en la que nos situamos nosotros, a saber, entendiendo que es indistintamente mundo para la vida y mundo en el que viven los seres vivos, entendiendo que acoge la vida que lo abre.

Sin embargo, como hemos resaltado, la propia fenomenología atestigua una conciencia de tensión entre el campo abierto por la correlación y la ontología en la que Husserl la inscribe: siempre remite a la vida como a su horizonte más propio, si bien no lo tematiza nunca. No desconoce pues la inadecuación de sus propias categorías y continuamente intentará corregirlas a la luz de ese fenómeno originario. Por esto es necesario empezar examinando las modalidades según las cuales el sujeto de la correlación es reconsiderado por las fenomenologías conscientes de la dificultad, los conceptos mediante los cuales intenta allegarse el vivir. Si se acabara comprobando que las escisiones ontológicas clásicas siempre resurgen en el seno mismo de las descripciones que aspiran a superarlas, quedaría reforzada nuestra convicción de que es necesario suspender la ontología de la muerte y de que hay que tomar el vivir como único punto de partida.

PRIMERA PARTE
LAS ESCISIONES DE LA VIDA

I. EXTERIORIDAD E INMANENCIA

La vida conocida

Puesto que la vida se manifiesta en organismos vivos —y quizá no sea otra cosa que estos mismos organismos—, a la hora de caracterizarla puede tentarnos la idea de atenernos a lo que establece la biología, dado que ésta se da como objeto precisamente los organismos vivos e intenta ahondar en su funcionamiento evidenciando procesos bioquímicos altamente complejos. No obstante, surge una dificultad de calado. Para poder trabajar sobre su objeto, el biólogo debe antes reconocerlo, es decir, distinguir dentro de lo real lo que está vivo y lo que no lo está. Esta discriminación depende de una intuición o de una experiencia que no se deja objetivar, puesto que ella es la condición de posibilidad de toda objetivación. Por supuesto, el biólogo siempre podrá justificar después su elección alegando la presencia de ciertas moléculas en el seno de los organismos que desde un principio reconoció como vivos, pero sigue siendo verdad que eso sólo puede hacerlo después. Puede intentar acercarse la escalera, pero para ello antes ha tenido que apoyarse en ella: no puede reintegrar el plano fenoménico —que es el que ha empezado dándole acceso a la vida— al plano objetivo de su análisis biológico desde el momento en que el conocimiento presupone un reconocimiento que es de otro orden, y al que además no puede asimilarse. Esto, que es válido a propósito del hallazgo del ser vivo, es válido *a fortiori* a propósito de la elección de lo que, en el seno del ser vivo, debe ser estudiado, a propósito pues de lo que resulta significativo desde un punto de vista biológico. No es el análisis molecular, sino nuestra experiencia la que nos permite distinguir un gesto de prensión, un comportamiento de huida o una actitud de reposo. En cuanto a la distinción fundamental entre lo normal y lo patológico, como puso definitivamente de manifiesto G. Canguilhem, no existe otro criterio que la experiencia que de sí tiene un sujeto que se siente impedido en su actividad vital, necesariamente normativa. Así, la condición de posibilidad de la biología es un conjunto de actos de reconocimiento y de comprensión que arraigan en mi propia vida en la medida en que constantemente tengo experiencia de ésta. Como dice Canguilhem, «el pensamiento de lo vivo debe obtener de lo vivo la idea de lo vivo»[22]; la vida objeto de la biología remite a la vida que vivo. A partir de ahí, un Dios químico y físico, que penetrara todos los

procesos físico-químicos, sería incapaz de circunscribir, en el tejido de lo real, unos seres vivos, y sería igual de incapaz de distinguir, en el seno de estos seres, un proceso normal de un proceso patológico, ya que todos obedecen a las leyes universales de la física y de la química. La conclusión es contundente, pero ineluctable: no es en la biología en donde hay que investigar lo que es la vida, ya que sencillamente ésta no es objeto suyo. La biología no habla de la vida, sino del modo de funcionamiento de los organismos reconocidos como vivos y, como sigue diciendo Canguilhem, no cabe «alardear de descubrir mediante métodos físico-químicos algo distinto al contenido físico-químico de fenómenos cuyo sentido biológico escapa de cualquier técnica de reducción»[23]. Lo mismo daría decir que la vida es ajena al reino de la exterioridad y que cualquier intento por dar cuenta de ella a partir de procesos objetivos equivale a describir la vida a partir de lo que no es ella, esto es, a querer alcanzar la vida a partir de lo no vivo, a inscribirla en una ontología de la muerte.

El conocimiento de lo vivo remite pues a lo vivido, a la vivencia. Aun así, esta afirmación, todavía demasiado general, debe ser aceptada con precaución. En la medida en que el ser vivo empieza dándose en un acto de reconocimiento que lo aprehende como una totalidad, en una visión más bien que en una división, es grande la tentación de confundir la condición fenoménica con aquello a lo que da acceso y confundir el ser de lo vivo con su apariencia. Por esta vía es por la que se adentra Goldstein, a quien Canguilhem debe mucho. Como muestra el estudio de los lesionados cerebrales, al ser vivo hay que definirlo como una totalidad irreductible a la suma de sus partes: lo peculiar de un fenómeno biológico es que involucra al organismo entero, que no puede ser local sin ser al mismo tiempo global. El mérito de esta posición reside evidentemente en que nos permite evitar la alternativa entre mecanicismo y vitalismo. Dado que la hipótesis de una fuerza vital sólo es necesaria si el organismo ha sido previamente reducido a un ajuste de piezas materiales, cuando con ayuda del concepto de totalidad renunciamos a este mecanicismo renunciamos también, por ello mismo, a esa fuerza: «debido a que por doquier podemos prescindir de la hipótesis del proceso mecánico para entender estos fenómenos [orgánicos], dejamos de necesitar la hipótesis de la entelequia»[24]. En la medida en que es irreductible, esa totalidad no puede existir en sí: ella es la «Idea» a partir de la cual las particularidades que la experiencia ofrece se ordenan y se vuelven comprensibles. Por ello es por lo que Goldstein define el

conocimiento biológico como «el acto creador siempre repetido por el cual la idea de organismo se convierte para nosotros cada vez más en un acontecimiento vivido, una especie de 'visión' en el sentido que le da Goethe»[25]. Si el organismo es pues un todo, su ser remitirá a su ser vivenciado en una intuición específica fundadora del conocimiento biológico. El primer libro de Merleau-Ponty se ajusta cabalmente a la perspectiva abierta por Goldstein, cuyas conclusiones sistematiza y radicaliza, en particular con ocasión de una confrontación con la psicología de la forma. Si se pueden recuperar las conclusiones de ésta, entonces hay que denunciar el isomorfismo de Köhler como expresión de una ontología naturalista que el concepto de *Gestalt* prohíbe adoptar. En efecto, afirmar que existen formas físicas y, a partir de ahí, que es posible que la forma se imprima en el cerebro es pura y simplemente contradictorio con su ser integral, con esa irreductibilidad del todo a la suma de sus partes que la caracteriza: la forma no es pues una realidad física, sino un objeto de percepción[26]. Tal es exactamente el estatuto del organismo. Merleau-Ponty hace suya la concepción goldsteiniana del conocimiento biológico: éste no consiste en ir estableciendo poco a poco conexiones mecánicas, sino en unir, según su significación, el conjunto de los hechos conocidos, por ejemplo descubriendo en ellos un ritmo característico o una actitud general hacia ciertas categorías de objetos. Ahora bien, lo que seguía estando indeterminado en Goldstein se precisa en Merleau-Ponty y adquiere un significado ontológico: éste hace de la condición de conocimiento una condición de ser y, de esta manera, comprende el significado según el cual se organizan los hechos biológicos como la *esencia* misma del organismo. En resumen, dado que los sucesos biológicos no pueden ser captados más que como momentos de una totalidad, el *ser* del organismo debe confundirse con su *ser percibido.* El organismo no es el producto real de una naturaleza exterior, sino una unidad de significado o un fenómeno:

> El significado o valor de los procesos vitales que, como hemos visto, la ciencia está obligada a tener en cuenta, son atributos del organismo *percibido,* pero no por ello son denominaciones extrínsecas al organismo real, pues el organismo real, el que la ciencia considera, es la totalidad concreta del organismo percibido, portador de todas las correlaciones que el análisis descubre en él y no descomponible en ellas[27].

Por interesante que resulte, esta solución no es satisfactoria; vale más por lo que niega —la reducción de la vida a un conjunto de procesos en sí— que por lo que afirma. En efecto, reconocer que el acceso a la vida es de orden comprehensivo y global más que analítico y local no exige definir el ser de lo vivo por su ser percibido ni, por lo tanto, autoriza a hacer de él un puro fenómeno, so pretexto de que no podría reposar en sí como una cosa. Nos da la impresión de que algo de la realidad propia del organismo, de su modo de ser íntimo, se le escapa al análisis. De lo cual se percata muy bien Ruyer:

> Que yo considere el organismo de una manera o de otra, ya sea como un todo ya sea como un mosaico, no por ello quedará resuelto el problema de la actividad orgánica y de su modo dinámico. No es el *Erkenntnisgrund* el que me aportará el *Seinsgrund,* ni el organismo percibido el que será el organismo real. No será porque yo, observador y 'conocedor', haya pasado de una biología explicativa y físico-química a una biología comprensiva, por lo que podré dispensarme de resolver el problema del dinamismo propio del organismo y por lo que podré conciliar mecanicismo y vitalismo o quitarles la razón a ambos. El punto de vista comprensivo representa un primer paso, pero no es suficiente. Las palabras de Von Uexküll son totalmente justas: 'todo organismo es una melodía que se canta ella misma'. Pero el comentario de Merleau-Ponty se desvía por completo de la verdad: 'No quiere decirse que el organismo conozca esa melodía y se esfuerce por realizarla; quiere únicamente decirse que es un conjunto significativo para una conciencia que lo conoce, no una cosa que repose en sí'[28].

De la fórmula de Von Uexküll, retiene Merleau-Ponty la co-presencia del todo en las partes: igual que las notas se dan como notas de una misma y única melodía, la cual sin embargo no es otra cosa distinta de lo que ellas constituyen, el organismo es una totalidad que se manifiesta en cada una de sus partes. Pero, al hacer esto, Merleau-Ponty descuida la dimensión *dinámica* que Von Uexküll evidenció. En efecto, lo importante aquí es que la melodía *se canta ella misma,* que ella es su propio desarrollo. Así pues, si el organismo está co-presente todo él en cada parte es porque sin cesar se constituye como totalidad, porque sin tregua *se* totaliza. El organismo únicamente se posee

produciéndose, sólo se relaciona consigo en la forma de su propio despliegue inmanente: no es tan sólo una totalidad *totalizada* por la percepción, sino una totalidad *totalizadora,* es decir, un dinamismo o una fuerza que no se dejan percibir. La totalidad que el perceptor aprehende no es sino el haz o la cara visible de un movimiento de totalización, que es en lo que consiste la realidad de la vida en contraste con su fenomenicidad.

Merleau-Ponty se halla pues maniatado por su punto de partida. En efecto, su proceder consiste en tomar como base las conclusiones científicas, es decir, el plano del conocimiento, para mostrar cómo son los propios resultados de la ciencia los que la llevan a superar la ontología naturalista ingenua de la que había partido. Desde esta perspectiva, muestra ciertamente que lo vivo no puede ser confundido con el objeto físico, que existe *partes extra partes,* pero lo hace para acabar concluyendo que entonces tiene necesariamente que ser un objeto de conocimiento; en pocas palabras, que su realidad es la propia del ser percibido. Así resulta que reducir lo vivo a su fenómeno deriva de haber conciliado el mantenimiento del plano objetivo con la crítica al atomismo efectuada por la psicología de la forma: lo vivo será una totalidad, pero una totalidad conocida. Ahora bien, quizá la alternativa no se plantee precisamente entre lo en sí y lo para sí, entre el ser natural y el ser fenoménico: si, en la perspectiva realista y mecanicista, el ser de lo vivo se nos escapa al dividirlo, también se nos escabulle desde la perspectiva merleau-pontiana en la medida en que se despliega ante una conciencia, con lo que su ser queda, de este modo, alienado en la alteridad del sujeto que lo capta. Si, en el primer caso, es la unidad de lo vivo la que se nos escapa, en el segundo caso son, más gravemente aun, su interioridad y su dinamismo propio los que perdemos. Efectivamente, la alternativa no se plantea tanto, en el plano del objeto, entre lo en-sí y el fenómeno, como entre el propio plano del objeto y el del sujeto. Tanto si nos situamos en la perspectiva de Merleau-Ponty como si lo hacemos en la que él critica, la unidad del ser vivo sigue siendo una unidad externa, es decir, una unidad unificada, ya sea por adición de las partes ya sea por la mirada de una conciencia. Pero lo propio del ser vivo es precisamente que se unifica él mismo, que su unidad es siempre unificadora. En este sentido es en el que es sujeto, y no objeto; no en el sentido de que pueda representarse cualquier cosa, sino porque él es la fuente de lo que le sucede, porque se relaciona consigo mismo efectuándose y porque experimenta su mundo a través de un actuar cargado de significado. Así, pues, el análisis merleau-pontiano deja escapar la dimensión propiamente dinámica, y en este sentido subjetiva, que caracteriza a lo vivo y que los

conceptos de totalidad, unidad de sentido o ser percibido no consiguen restituir. Si, al entender de Merleau-Ponty, las insuficiencias del acercamiento mecanicista nos obligan a dejar atrás el plano de lo real en beneficio de la fenomenicidad, es porque no imagina otra alternativa, en el plano mismo de lo real, que la de recurrir a la fuerza vital, solución que naturalmente descarta: en esto, sigue estando prisionero de la división entre mecanicismo y vitalismo. Ahora bien, que lo vivo no quepa reducirlo a una suma de procesos parciales no significa necesariamente que su unidad real y su dinamismo propio remitan a la presencia de una fuerza inexplicable. Hay un dinamismo vital que es irreductible a una realidad percibida, sin que por ello se confunda con la acción de una fuerza[29].

La vida vivida

Auto-afección, vida y carne

Precisamente es ese dinamismo el que probamos de manera privilegiada en nuestra vida subjetiva. El ser vivo del que habla la biología remite ineluctablemente a la vivencia, la totalidad percibida a la actividad del que percibe y es en esta vivencia en la que primero se nos entrega el sentido de la vida. La aportación propia de Michel Henry al movimiento fenomenológico ha consistido precisamente en asumir, fundamentándola con rigor, esta donación de la vida en la vivencia y, en consecuencia, en afirmar una forma de identidad absoluta entre conciencia y vida. Poner en cuestión que la fenomenicidad se determine como trascendencia constituye el pilar en el que se asienta toda su obra, en beneficio de un sentido más profundo y radical del aparecer. Husserl asienta, en efecto, la fenomenicidad sobre el pilar de la intencionalidad, la cual viene así a designar la esencia misma de la conciencia:

> Este poner en fenomenicidad consiste en el movimiento por el que la intencionalidad se dirige fuera de sí al desbordarse hacia lo que desde ese momento se encuentra puesto ante su mirada, lo que Husserl llama su ‘correlato intencional’ o, también, un ‘objeto trascendente’. La fenomenicidad en su pureza queda constituida por la puesta a distancia de ese objeto en el ‘afuera’ primitivo en el que se desborda la intencionalidad[30].

En otras palabras, sostener que la conciencia es intencional equivale a afirmar que el fenómeno es ob-jeto en el sentido de *Gegenstand* (lo que está ahí delante). Sólo que determinar el aparecer a partir de esa exteriorización de la conciencia que es la intencionalidad deja pendiente el modo de donación de la intencionalidad misma: la intencionalidad revela cualquier cosa, pero ¿cómo se revela ella a sí misma? Por otro lado, es preciso constatar que el aparecer del mundo así concebido es incapaz de conferir la existencia a lo que él hace aparecer. En este sentido, la ley fenomenológica fundamental «tanto aparecer, tanto ser» resulta seriamente desmentida, puesto que el aparecer tiene aquí como contrapartida la irrealidad de lo que aparece. En Husserl, lo mismo que en Kant, es a la *impresión* a la que se le asigna la función de darle al mundo que aparece la realidad que no le confiere su estructura fenomenológica: gracias a la impresión, lo que es mentado —es decir, representado en la intencionalidad— se da como *ente.* La pregunta que se plantea entonces es la de qué modo de aparecer es el de la impresión misma. ¿Tiene que aparecer forzosamente a una intencionalidad que la tenga a la vista, o más bien posee un modo de aparecer específico, por completo diferente al distanciamiento operado por la intencionalidad? Este modo de aparecer daría respuesta también a la pregunta que planteábamos más arriba: sería precisamente el de la intencionalidad, en la medida en que se revela a sí misma de un modo que no puede ser a su vez intencional, salvo que recaigamos en una regresión infinita. Es de lo que se percata Husserl cuando saca a la luz un modo de ser —es decir, de aparecer— de la conciencia intencional que no es intencional a su vez, sino que remite exclusivamente, como la *hylé,* a la pura inmanencia, la de los «contenidos primarios». Así, la determinación fenomenológica del aparecer como distanciamiento, exposición u ob-jetivación ha de estar, también ella, subordinada a una modalidad más originaria del aparecer como impresividad. Ésta se aparece sin distancia, «se toca a sí en cada punto de su ser de tal forma que, en este abrazo original consigo, se auto-impresiona, no consistiendo su carácter impresivo en otra cosa que en esta impresividad primera y que no cesa»[31]. A la trascendencia característica de la fenomenicidad de la fenomenología, conviene oponerle la inmanencia absoluta, solamente en la cual y por la cual algo puede ser dado de manera originaria: en esta donación sin distancia, en la que lo que aparece es invisible porque es vivenciado (*éprouvé*), reside el sentido originario de la fenomenología. El aparecer es, en su esencia, auto-afección pura, Afectividad.

Pero, si la impresión es su propio aparecer, no es su propia fuente: es auto-impresión pero, sin embargo, no tiene el poder de impresionarse ella misma ya que, como escribe el propio M. Henry, *«ninguna impresión se trae por sí misma a sí,* ninguna se funda a sí misma. ¿No tendría, en este caso, la capacidad de determinar el género de impresión que quisiera ser? ¿Y, asimismo, de permanecer en ese estado si le conviene?»[32]. En efecto, igual que ella no ha elegido ser la impresión que es, ninguna impresión ha elegido ser una impresión. Es esta pasividad, más originaria que la misma afección, la que nos conduce a la vida. Dado que se auto-impresiona, pero no está en el origen de sí misma, en la impresión es la Vida misma la que aparece: la impresión como auto-afección es la venida a sí de la Vida, su fenomenización. Esta Vida no es algo distinto de la impresión: aparece en ella y permanece en ella, si bien como eso en lo que ésta permanece, es decir, como su pasividad fundamental. La impresión se auto-afecta, pero no se trae ella misma: es traída por la Vida, que se manifiesta así en lo que trae, entrando toda entera en ello. De manera decisiva, M. Henry fundamenta aquí radicalmente la unidad originaria de los dos sentidos de la vida como *vivencia* y *estar vivo:* no hay vivir, entendido como experimentar (*éprouver*) sino en y por una Vida que aparece en él. El experimentar es siempre la manifestación de una Vida, la cual no puede tener sentido fuera de esta experiencia (*épreuve*). Lo vivido, la vivencia, en la pasividad fundamental de su aparición y de su desarrollo, remite a una vida, pero esa vida no es sino esa vivencia misma en la justa medida en que ésta no se trae ella misma. No obstante, esta solución suscita de inmediato una dificultad: resulta difícil concebir un ser vivo que no implique la existencia de un organismo, que no comporte, en todo caso, una dimensión corporal; ahora bien, no acabamos de ver cómo tal dimensión puede encontrar sitio en un vivir caracterizado por la inmanencia pura. A pesar de ello, lejos de, por así decir, abrir la inmanencia en nombre del hecho insoslayable de la corporeidad, es decir, de la exterioridad que la vida exige, Michel Henry plegará, en cambio, la corporeidad de la vida a la inmanencia de la auto-afección, fundando así plenamente la identificación de la vida con la vivencia. En lugar de valerse de la exterioridad de la carne para impugnar la inscripción del vivir en una pura esfera de inmanencia, esgrimirá, por el contrario, la interioridad del vivir para impugnar la exterioridad de la carne que lo sostiene. Es la vida la que tiene que ofrecer el sentido del cuerpo y no el cuerpo el sentido de la vida[33].

En la medida en que la vida sólo tiene realidad como vida de una carne (la carne/*Leib*

es eso capaz de vivir/*leben),* está claro que únicamente en la auto-afección descubriremos la esencia de la carne: la experiencia de sí en la inmanencia de la auto-afección es el advenimiento de una «carne originaria». En efecto, como ha escrito Michel Henry,

> la vida revela la carne al engendrarla, como aquello que nace en ella, que se forma y se edifica en ella, tomando su sustancia, su sustancia fenomenológica pura, de la sustancia misma de la vida. Una carne impresiva y afectiva, cuya impresividad y afectividad no provienen nunca de algo distinto a la impresividad y a la afectividad de la vida misma[34].

Como vimos antes, un objeto del mundo debe su existencia a una materia impresiva que no depende del acto intencional que lo dispone en la exterioridad. En otros términos, un cuerpo mundano reducido a lo que él le debe al mundo —esto es, un cuerpo extenso — no posee como tal ninguna materia impresiva, ninguna cualidad sensible: el estrato sensible y afectivo del mundo no le viene a éste de su estructura ek-stática. De donde se deriva que todo cuerpo sentido presupone otro cuerpo que lo sienta, todo cuerpo visto remite a un poder de visión como a la condición de posibilidad de su ser-sentido. En pocas palabras, el cuerpo como objeto sensible en el seno del mundo remite a un cuerpo trascendental, el cuerpo objetivo a un cuerpo subjetivo, el cuerpo visible en medio del mundo a un cuerpo invisible —el que posee el poder de ver y tocar y se experimenta en ese poder—. A ese cuerpo trascendental es al que M. Henry llama carne o, a veces, «cuerpo originario». Con todo, queda por determinar la relación entre esa carne y ese cuerpo, teniendo en cuenta que el cuerpo es comprensible a partir de la carne y no al revés. M. Henry desarrolla ampliamente este asunto en *Philosophie et phénoménologie du corps* [*Filosofía y fenomenología del cuerpo*] y vuelve a hacerlo, no sin ciertas modificaciones, en *Incarnation* [*Encarnación*]. Su tratamiento descansa por entero en una reapropiación de la teoría biraniana del esfuerzo. Éste es el hecho primitivo de la psicología y, en consecuencia, de la metafísica, en el sentido de que en él y por él algo así como un sujeto puede revelarse, aparecerse a sí mismo: el yo no es luz, sino fuerza; no es un «yo pienso», sino un «yo puedo». Como escribe Maine de Biran, y M. Henry cita, «este pensamiento primitivo, sustancial, que se considera que constituye toda mi

existencia individual, [...] lo encuentro identificado en su origen con el sentimiento de una acción o de un esfuerzo querido», de suerte que la personalidad «comienza con la primera acción completa de una fuerza hiperorgánica que es para sí misma o como un yo únicamente en la medida en que se conoce, y que sólo empieza a conocerse en la medida en que empieza a actuar libremente»[35]. Ahora bien, lo propio del esfuerzo está en que es relativo; el hecho primitivo es una *dualidad* primitiva. En efecto, no hay más esfuerzo que el que se encuentra con una resistencia, que el que está originariamente en relación con un término que se opone a él. Igualmente, no hay resistencia más que para y por una fuerza que intenta vencerla, de suerte que el esfuerzo acaba dando nombre a la relación primera entre el impulso (la fuerza hiperorgánica) y el término resistente, dado que los dos términos en relación se revelan en esa relación misma. Esta perspectiva absolutamente original permite constituir el cuerpo propio como eso que opone al esfuerzo una resistencia relativa, es decir, que cede a su impulso, a diferencia del cuerpo exterior que opone una resistencia absoluta. Existe, escribe Biran, «un conocimiento inmediato del cuerpo propio, que se funda únicamente en la réplica a un esfuerzo querido, y de una resistencia orgánica que cede u obedece a la voluntad»[36]. El cuerpo propio no es sino ese límite interno con el que el esfuerzo se encuentra, «extensión interior» que cede al esfuerzo y permanece en nuestro poder. M. Henry recupera enteramente para sí este análisis, distinguiendo del cuerpo orgánico —en la medida en que cede al empuje— este mismo cuerpo, considerado esta vez en su calidad de lo que se erige como obstáculo absoluto y, entonces, aparece como cosa. Es preciso, pues, distinguir tres niveles: 1) La carne originaria como «yo puedo» que se afecta a sí mismo; 2) «nuestro propio cuerpo orgánico sometido al empuje interno de nuestra carne originaria»; 3) «el cuerpo orgánico que se opone, que se hace cuerpo cósico en el límite de dicho empuje»[37]. Ahora bien, en la medida en que hemos distinguido dos modos fundamentales de manifestación, el del mundo y el de la vida, una misma realidad —en este caso, nuestro cuerpo— debe aparecérsenos de dos maneras diferentes: «nuestro cuerpo nos propone la experiencia crucial en la que se testimonia de forma decisiva la dualidad del aparecer»[38]. Esto equivale a afirmar que esa realidad interiormente vivida en la auto-revelación patética de la vida debe, además, poder manifestarse en la exterioridad del mundo, y por esto es por lo que M. Henry puede añadir un último estrato de determinación del cuerpo: 4) ese mismo cuerpo cósico no ya experimentado como tal

en el empuje carnal, «sino que se nos aparece desde el exterior en el mundo»[39]. Así, con toda coherencia, M. Henry describe el cuerpo según la división fundamental de los dos regímenes del aparecer: hay el cuerpo subjetivo —cuerpo invisible y, según él, único real—, que constituye en sí mismo un cuerpo orgánico subjetivo hasta el límite de la resistencia, en donde este cuerpo orgánico pasa a ser cuerpo cósico, si bien todavía interior; por otro lado, está este mismo cuerpo, pero captado en el mundo, como pura exterioridad. Con más rotundidad que en la obra consagrada a Biran, M. Henry resalta la duplicidad irreductible del aparecer, que resulta ser tal que, por ejemplo, un movimiento de la mano se da a la vez en la forma puramente inmanente de un poder subjetivo y en la forma objetiva de un desplazamiento en el espacio.

El problema del cuerpo

Toda la dificultad radica en el hecho de que, tanto en uno como en otro caso, M. Henry habla de cuerpo y más precisamente de *mi* cuerpo. Sorprende, cierto es, que use el vocablo cuerpo para designar lo que es absolutamente ajeno a la exterioridad —el poder subjetivo—, en contra del mismo Biran, quien calificaba el esfuerzo de fuerza *hiperorgánica* y situaba el cuerpo sólo del lado del continuo resistente. Sometiéndolo a una inversión radical, M. Henry califica como cuerpo originario o auténtico lo que la tradición consideraba opuesto al cuerpo por ser indiferente a la extensión, a saber: la inmanencia de la subjetividad; así, escribe: el cuerpo «no consiste en absoluto en esas especies visibles a las que se le reduce desde siempre; en su realidad precisamente, es invisible. Nadie ha visto nunca un hombre, pero nadie ha visto nunca tampoco su cuerpo, al menos si por ‘cuerpo’ entendemos su cuerpo real»[40]. ¿Por qué hablar aquí de cuerpo cuando lo que falta es lo que parece constituir su núcleo de sentido mínimo, a saber: la referencia a la extensión o a la exterioridad, a no ser que admitamos que la presencia de la Vida, incluso puramente subjetiva, impone conservar ese término? Cierto es que cabe abordar el cuerpo a partir de la vida, pero ello a condición de no sacrificar enteramente su sentido más propio, lo cual excluye reducirlo a la pura inmanencia. Sería sin duda más consecuente renunciar a llamar cuerpo a lo que concierne a la exterioridad y que no es, según reconoce el propio M. Henry, el cuerpo «real»: sometiéndolo a una inversión radical, no habría más cuerpo que el que aparece en la Vida, es decir, que como carne experimentándose a sí misma. Sin embargo no es esto lo que hace M. Henry, puesto que

sigue caracterizando como cuerpo la vida en la medida en que ésta se da en el mundo, reconociendo con ello que al concepto de cuerpo le concierne la exterioridad. ¿Cómo conciliar entonces el uso unívoco de este término con la duplicidad fundamental del aparecer? Es necesario admitir, pues, que hay algo que justifica que se recurra a este término y que, en consecuencia, mi carne viva y mi cuerpo extenso en el mundo son, en un sentido, *el mismo*, más allá de la escisión del aparecer. Así plantea M. Henry el asunto: si el único cuerpo real es mi carne invisible, ¿no habrá que decir que nuestro cuerpo objetivo no es más que una «cáscara vacía»?[41]. En efecto, sería consecuente afirmar que mi carne captada en el mundo ya no es *mi* cuerpo, sino *un* cuerpo, es decir, un fragmento de extensión como los demás, puesto que, por esencia, ninguna vida puede habitar en él; es, en suma, una cáscara vacía. Pero no es esto lo que M. Henry hace: «La experiencia más corriente muestra lo contrario. Consideremos el cuerpo objetivo del otro. Si nos parece que se opone a los cuerpos inertes del universo material, es porque *lo percibimos habitado por una carne*»[42]. Evidentemente, esto no significa que la realidad de la carne vaya a aparecernos en el mundo —en el aparecer del mundo, la carne se desrealiza—, sino que, *a falta de toda carne,* lo que hacemos es atribuir al cuerpo del otro o al nuestro *significaciones* que mientan o apuntan a una carne. Ésta es la razón por la que, cuando me miro en el espejo, no veo una masa de materia inerte, sino un rostro habitado de significaciones tomadas de la carne viva. Sólo que aquí chocamos con una dificultad grave: si le atribuyo una significación carnal al otro o a mi rostro, tiene que ser *porque algo en el seno de la exterioridad me incita a ello,* sin lo cual consideraría carne cualquier realidad material. Pero esto equivale a decir que *hay un modo de hacerse presente la interioridad viva en el seno de la exterioridad,* lo cual choca frontalmente con la división del aparecer establecida por Michel Henry: si la vida es verdaderamente invisible, no puede en modo alguno descender hasta lo visible. Por lo cual, una de dos: o bien respetamos la duplicidad del aparecer, pero entonces no puede atestiguarse la vida o la carne en la exterioridad, de suerte que ningún cuerpo en el mundo puede ser aprehendido como cuerpo de una carne, como cuerpo propio; o bien esa aprehensión es posible, como pretende M. Henry, pero entonces hay que sacar la conclusión de que existe un modo de comunicación o de unidad entre la carne y el cuerpo desplegado en el mundo y que, por ello mismo, hay que renunciar a la duplicidad del aparecer. Al mantener el concepto de cuerpo para designar su aparición en la exterioridad y al

afirmar, con ello, que ese objeto del mundo puede ser aprehendido como habitado por una vida, M. Henry entra en contradicción frontal con su propio análisis del aparecer. Lo que finalmente acaba reconociendo, forzado por los fenómenos, es un aparecer específico de la vida en la exterioridad, del sujeto en el mundo, aparecer que está en la raíz de la experiencia del otro y difumina las divisiones que él mismo había establecido.

Por lo tanto, la alternativa es la siguiente: o bien un cuerpo vivo es susceptible de darse en la exterioridad, pero entonces hay que renunciar definitivamente a definir el cuerpo —y por ello la vida— únicamente por la auto-afección; o bien el cuerpo se confunde verdaderamente con la carne en la medida en que ésta se afecta ella misma —es decir, se confunde con una vida que es enteramente vivida—, pero entonces es preciso escoger otro término para designar lo que se da en la exterioridad y, sobre todo, hay que renunciar a fundar la posibilidad de la experiencia de una vida mediante otra vida. M. Henry opta por la segunda solución al afirmar, a través del concepto de auto-afección, la identidad de la vida y de la conciencia y, de este modo, reduce el vivir a su núcleo de intransitividad. Pero, sin embargo, no asume esta posición hasta el final en la medida en que no puede hacer caso omiso de la experiencia indiscutible del otro (o de mí mismo como otro) como vida dada en el seno del mundo. Existe pues una tensión entre una inspiración metafísica profundamente dualista, que afirma una duplicidad fundamental del aparecer y sitúa la vida del lado de la inmanencia pura al no poder limitarla a la exterioridad objetual y, por otra parte, la exigencia descriptiva que conduce a M. Henry a reconocer que algo de la vida se da en el seno del mundo, poniendo de este modo en peligro las bases mismas de su fenomenología. Como hemos dicho líneas antes, el conocimiento de la vida, tal como la biología lo practica, presupone un *reconocimiento* de la vida, una experiencia inmediata de lo que está vivo. Ahora bien, esta evidencia impone una doble exigencia. Es verdad, como ha mostrado especialmente Hans Jonas[43], que este reconocimiento se nutre de la experiencia de mi propia vida, esto es, que sólo un ser vivo puede distinguir a un ser vivo: en este sentido, está claro que la vida comporta una dimensión subjetiva, depende, por una parte al menos, de la vivencia. Pero, por otra parte, reconocer la vida supone igualmente y en primer lugar que la vida pueda aflorar en la exterioridad, sin lo cual este reconocimiento carecería de sentido. Incluso si doy con esa vida apoyándome en mi propia vida, no es menos verdad que ella se da a mí como vida en el mundo y que, por ende, la exterioridad no puede ser ajena a su esencia. En

este sentido, el vivir no puede ser asimilado a la vivencia; debe comportar una dimensión de constitutiva trascendencia que haga posible aprehenderlo en términos de ser vivo. La vida vivida debe poder ser siempre también conocida o reconocida, y toda la dificultad reside en pensar la vida respetando esta doble evidencia: la de la vida que yo vivo y la de esa vida en el mundo que mi vida vivida me permite reconocer.

Este primer análisis nos permite precisar las condiciones que tiene obligatoriamente que suscribir una fenomenología de la vida. Hay que desechar dos soluciones. La vida no se confunde con el funcionamiento del ser vivo, ya que el reconocimiento de lo vivo, previo al análisis de sus funciones, remite a la experiencia de mi propia vida, es decir, a una vivencia. En este sentido, quitar de en medio la noción misma de vida en beneficio exclusivamente de los seres vivos, cuyo estudio sería competencia de la biología, está fuera de lugar, es inadmisible. En consecuencia, esa vivencia de mi vida no puede ser comprendida como pura auto-afección: la vida no reside en lo invisible de la inmanencia, sino que comporta una relación con la exterioridad. En este sentido, cualquier intento de reabsorber la dualidad del ser vivo y la vivencia con el propósito de realzar únicamente el vivir intransitivo estaría abocado al fracaso ya que, en ese vivir patético y sin distancia, se perdería la exteriorización constitutiva del ser vivo. Entender la vida como unidad originaria del ser vivo y de la vivencia exige descubrir un modo de ser singular que se da en la exterioridad sin por ello desplegarse como un objeto, un ser singular que se afecta él mismo —o que, en todo caso, no sea ajeno a él mismo— sin por ello encerrarse en la inmanencia. En otros términos, se trata de pensar un vivir cuya dimensión vivida no se confunda con una experiencia de sí en la inmanencia, que no excluya una exteriorización, sino que la reclame, y cuyo modo de pertenecer al mundo no acarree perder en el *partes extra partes* —sino que, por el contrario, permita que se ofrezca en escorzo— una interioridad. El concepto de *existencia,* tal como lo redefine la fenomenología, parece satisfacer estas condiciones.

II. EXISTENCIA Y ENCARNACIÓN

Acercamiento privativo a la vida

La intramundaneidad del *Dasein*

Indiscutiblemente Heidegger se inscribe en la perspectiva abierta por el descubrimiento husserliano del *a priori* de la correlación, razón por la que pone de relieve la necesidad de interrogarse sobre el sentido del ser del sujeto. En efecto, escribe en *Los problemas fundamentales de la fenomenología:*

> Con esto decimos de nuevo que, sin duda ninguna, en el énfasis puesto en el sujeto, que es habitual en la filosofía desde Descartes, se encuentra un impulso genuino del preguntar filosófico, que sólo agudiza lo que la Antigüedad ya había buscado; pero que, por otro lado, es igualmente necesario no comenzar sin más sólo a partir del sujeto, sino preguntar también si y cómo el *ser* del sujeto tiene que determinarse como punto de partida de la problemática filosófica; y, naturalmente, de un modo tal que la orientación hacia él *no sea unilateralmente subjetivista*[44].

Esta orientación no subjetivista hacia el ser del sujeto implica necesariamente una crítica de las concepciones cartesiana y husserliana de la subjetividad, debido precisamente a que éstas determinan el sujeto de tal suerte que su correlación con el ente trascendente —es decir, al cabo, su dimensión constituyente— resulta incomprensible. De esta forma, Heidegger hace suya la crítica que Husserl dirige a Descartes, pero la entiende con una profundidad tal que el propio Husserl acaba siendo objeto de la misma. Así la formula:

> En una orientación histórica, se podría aclarar el propósito de la analítica existencial de la siguiente manera: Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como punto de partida para el cuestionamiento filosófico moderno, investigó, dentro de ciertos límites, el *cogitare* del *ego.* En cambio, deja enteramente sin dilucidar el *sum,* aun cuando éste haya sido tan originariamente establecido como

el *cogito.* La analítica plantea la pregunta ontológica por el ser del *sum.* Sólo cuando éste haya sido determinado podrá comprenderse el modo de ser de las *cogitationes*[45].

Según Heidegger, el *cogitare* designa el modo en que los entes están presentes al sujeto o el modo según el cual éste se relaciona con los demás entes. Por lo tanto, el *cogitare* no debe empezar refiriéndose a esos contenidos que son las representaciones. Lo que el *cogitare* designa es el elemento mismo del aparecer, o de la correlación, y por ello es por lo que toda interrogación sobre la fenomenicidad reconduce a la cuestión del *cogitare* y, en consecuencia, a la del modo de ser de las *cogitationes.* Ahora bien, Descartes no está en condiciones de examinar el *cogitare* del *ego* y de clarificar el sentido del ser de las *cogitationes* porque no se pregunta nunca sobre el sentido del ser del *sum,* sujeto de esas *cogitationes:* no se puede proponer ninguna determinación auténtica del «pensamiento», es decir del aparecer, si el modo de existir de quien piensa no se tiene en cuenta. Esto no significa que Descartes deje en la indeterminación el ser del *sum*. Muy al contrario: debido a que el ser está determinado desde el inicio como *Ens creatum,* el sujeto es de antemano pensado como sustancia y el acceso al sentido del ser del *sum* resulta, de este modo, bloqueado. La consecuencia es ineluctable: a partir del momento en que el *sum* es comprendido como existencia sustancial, la *cogitatio* pasa a ser el atributo esencial de esta sustancia, con el mismo derecho que la extensión en lo que a la sustancia material se refiere. De aquí se sigue que la abertura al ente, o el ser-en-medio-del-ente, que era lo que el *cogitare* designaba originalmente, se degrada en representación interior del sujeto y la correlación queda entonces desgarrada según la escisión entre el contenido inmanente y el objeto trascendente. A partir de ahí entendemos que al determinar el ser del sujeto, es decir del *Dasein,* como *existencia* en lugar de como *sustancia,* Heidegger se dota de los medios para acercarse al sentido auténtico del *cogitare* y para dar cuenta, de este modo, de la fenomenicidad.

Esta crítica repite naturalmente la que le dirige a Descartes el propio Husserl, en particular en las *Meditaciones cartesianas,* y que éste resumía con la etiqueta de realismo trascendental. Sin embargo, la radicalización de la caracterización husserliana del sujeto revela una forma de dependencia, por así decir negativa, respecto a la ontología subyacente a ese realismo trascendental. A propósito de esto, disponemos de

un texto de gran valor: la carta que Heidegger le dirige a Husserl el 22 de octubre de 1927 con ocasión de la redacción del artículo «Fenomenología» para la *Encyclopaedia Britannica.* Heidegger empieza constatando la coincidencia de ambos en lo que concierne precisamente al callejón sin salida del realismo trascendental: «Estamos de acuerdo en este punto: que el ente, en el sentido de lo que usted llama 'mundo', no podría ser aclarado en su constitución trascendental retornando a un ente del mismo modo de ser»[46]. Si determinamos el *cogitare* como *Mens sive anima,* a saber: como existiendo del mismo modo que los demás entes, resulta en efecto incomprensible el aparecer del mundo en el *cogitare.* Pero añade Heidegger: «Ahora bien, esto no significa que lo que constituye el lugar de lo trascendental no sea en modo alguno ente; al contrario, el *problema* que inmediatamente se plantea es el de saber cuál es el modo de ser del ente en el que el 'mundo' se constituye». Heidegger está apuntando aquí al desnivel ontológico establecido por Husserl entre lo constituyente y lo constituido, «el abismo de sentido» que se abre entre la conciencia y la realidad. Ahora bien, este desnivel es la consecuencia justamente de la secreta dependencia que la fenomenología husserliana mantiene respecto a la ontología sustancialista. Husserl reconoce que el sujeto no puede tener el mismo sentido del ser que el mundo por él constituido, pero, en la medida en la que piensa el sentido del ser del ente *de manera unívoca,* no puede garantizar la diferencia del sentido del ser del sujeto si no es a base de *excluirlo del campo del ente.* De ahí que caracterice al sujeto como un absoluto fuera del mundo, como lo que finalmente es ajeno a la realidad. La extramundaneidad de la conciencia trascendental aparece pues como un compromiso entre reconocer la diferencia del sujeto y mantener un sentido unívoco del ente: la diferencia del sujeto, exigida por su dimensión fenomenizadora, es comprendida como diferencia *con respecto al* ente, más que como diferencia *en el seno* del ente. De este modo, en lugar de valerse de la constatación negativa de que el sujeto no existe del mismo modo que los demás entes a fin de interrogar el sentido de su ser, Husserl se queda en esta determinación negativa y la traduce como no-pertenencia del sujeto al reino del ente. De este modo, la radicalidad de Husserl en este punto no pasa de ser aparente, puesto que proviene de una forma de ingenuidad acerca del sentido del ser de los entes del mundo. La consecuencia de todo ello es que, como hemos visto, hay que enfrentarse al problema —tan urgente como insondable— de la relación entre la conciencia trascendental y la conciencia psicológica:

en efecto, hay que volver a coser lo que ha sido desgarrado y comprender cómo esta conciencia, que por un lado resulta ser un absoluto fuera del mundo, puede, por otro lado, formar parte del mundo. No podemos dejar de pensar que, en lugar de intentar constituir la mundaneidad de la conciencia, habría sido preferible *tomarla como punto de partida* y, de este modo, no abrir un abismo de sentido entre la conciencia trascendental y la realidad.

Precisamente así es como procede Heidegger, de manera que la analítica existencial echa sus raíces en la necesidad de superar esa forma de ingenuidad ontológica que persiste en Husserl. Como Heidegger escribe, el «lugar» de lo trascendental debe ser algo ente y

> el *problema* que se plantea inmediatamente es el de saber cuál es el modo de ser del ente en el que el 'mundo' se constituye. Tal es el problema central de *Sein und Zeit,* a saber: una ontología fundamental del *Dasein.* Se trata de mostrar que el modo de ser del *Dasein* humano es diferente por completo del de todos los demás entes y que, precisamente debido a este modo de ser determinado que es el suyo, encierra en él la posibilidad de la constitución trascendental[47].

Así, al pensar la diferencia del *Dasein* como diferencia de su modo de ser respecto a los demás entes, y no como exterioridad con respecto al ente, Heidegger concilia la condición de ente o la intramundaneidad del *Dasein* con su dimensión «constituyente» (Heidegger está en efecto repitiendo aquí los conceptos husserlianos). En lugar de una relación jerárquica o vertical de dependencia entre una conciencia (lo Absoluto) y una realidad (relativa) cuyo sentido es unívoco, Heidegger resalta una Diferencia entre el sentido del ser del *Dasein* (la existencia) y el de los demás entes (la subsistencia[48]). Y sobre la profundidad de esta diferencia reposa la posibilidad de dar cuenta del aparecer del mundo al sujeto, es decir, al fin y al cabo, la posibilidad de la correlación. Por ello puede escribir Heidegger, de manera muy sugerente, que «*Existencia* y *subsistencia* son más dispares de lo que lo son, por ejemplo, en la ontología tradicional, el ser de Dios y el ser del hombre»[49]. La conclusión de esta puntualización con respecto a Husserl es la siguiente:

> La constitución trascendental es una posibilidad central de la existencia del Sí-mismo fáctico. Éste, el hombre concreto, nunca es como tal —en cuanto ente— un 'hecho real mundano', porque el hombre nunca está solamente ahí delante [no es sólo presente-subsistente (como ser ante los ojos)], sino que existe. Y lo 'maravilloso' reside en que la constitución existencial del *Dasein* hace posible la constitución trascendental de todo lo que es positivo[50].

Esto equivale a decir que la constitución trascendental, fórmula idealista de la correlación, remite a la constitución existencial del *Dasein,* en el sentido de que éste se caracteriza propiamente por la existencia. A los entes que son en el modo de la presencia subsistente [del 'estar-ahí como ser ante los ojos' (Gaos)]), hay que oponer ese ente que somos y que se caracteriza por el hecho de que está en cuestión para sí mismo, de que es lo que es en el modo de tener que ser. A los entes que son lo que son, en la inmotilidad de la identidad substancial, hay que oponerles este ente que es sus propias posibilidades, que es cumplimiento, no en el sentido de que realice una posibilidad previamente dada, sino en el sentido de que la posibilidad que él es se constituye en su propio cumplimiento. Debido a este modo de ser singular que es la existencia, el *Dasein* puede cumplir una función constituyente, referirse a los demás entes haciéndolos aparecer. La correlación es la posibilidad misma del *Dasein* en su diferencia, es decir, por cuanto existe: la correlación es relación activa del *Dasein* con el mundo del que forma parte, y no ya relatividad del mundo a un absoluto extramundano del orden de la conciencia.

Cabe entender que la concepción heideggeriana del *Dasein* procede de haber tomado en consideración con más rigor la correlación y las coerciones que ésta impone al sentido del ser del sujeto. Al definir el *Dasein* como existencia, Heidegger concilia su intramundaneidad con su dimensión constituyente, su continuidad con los otros entes y su diferencia respecto a ellos, dado que es él quien les hace aparecer. Pero es preciso fijarse con más atención. Heidegger se percata del callejón sin salida al que conduce la perspectiva trascendental husserliana, debida a una caracterización unilateralmente subjetivista del sujeto. Entiende, pues, que es necesario tomar como punto de partida la realidad del sujeto para no tener que constituirla y, por esto mismo, sitúa al *Dasein* en el interior del ente: sustituye la alteridad del sujeto husserliano respecto a la totalidad del ente por la diferencia del *Dasein* respecto a los demás entes, de suerte que el campo de

los entes acaba dividido por la escisión entre existencia y presencia-subsistente [el estar-ahí como ser ante los ojos], esto es, según los existenciarios y las categorías. Pero la cuestión es la siguiente: la intramundaneidad del *Dasein* que Heidegger afirma ¿puede quedar verdaderamente fundada por implicar necesariamente un parentesco, una comunidad ontológica con los demás entes? ¿En qué medida puede hacerse cargo de esta comunidad una ontología que se atiene a la partición del ente entre existencia y subsistencia? En efecto, ¿qué sentido puede tener afirmar que el *Dasein* es *del* mundo si resulta que no posee nada en común con los demás entes del mundo? La verdad es que no se ve en qué medida el determinar al *Dasein* como existencia permite dar cuenta de su pertenencia al mundo —pertenencia que lo distingue de la conciencia trascendental husserliana— y cómo, pues, su diferencia no se degrada en una pura y simple exterioridad respecto al mundo. Al comienzo hemos subrayado que el sujeto de la correlación reúne la univocidad y la equivocidad del ente: el sujeto es a la vez otro y el mismo que los entes intramundanos a partir del momento en que, como ellos, forma parte del mundo. Toda la dificultad reside entonces en pensar una continuidad ontológica que contenga esa diferencia o una diferencia que siga siendo diferencia en la identidad. Ahora bien, parece que Heidegger sacrifica la univocidad a la equivocidad, ya que no vemos cómo puede el *Dasein* compartir algo con los demás entes: la pertenencia del *Dasein* al mundo da la impresión de que no tiene más que un significado verbal, por cuanto la distinción de la existencia y la subsistencia parece excluir cualquier plano unívoco. No obstante, Heidegger reconoce la necesidad de que el *Dasein* forme parte del mundo en el mismo sentido en que los demás entes forman parte de él. En efecto, en el fragmento de la carta que acabamos de citar, añade el matiz de que «el hombre no es nunca sólo presente-subsistente, sino que existe», lo cual significa que el hombre es *también* presente-subsistente y que, por ende, se conjugan en él la existencia y la subsistencia. Así que el respeto al sentido del ser del sujeto conduce a reconocer una dimensión de subsistencia —exigida por la intramundaneidad del *Dasein*— en el seno de cuanto, no obstante, se distingue radicalmente de ella, a saber: en el seno de la existencia, de suerte que la escisión instaurada por Heidegger resulta cuestionada en el corazón mismo del ente en el que se fundaba su justificación. Se nos replicará con razón que el *Dasein* no es el hombre[51], del que se trata justamente en este texto, así como que el reto al que se enfrenta la analítica existencial es lograr hacer resaltar el *Dasein* en el

hombre, y que, por ello, reconocer la dimensión subsistente del hombre no entra en conflicto con la partición del ente. En efecto, se nos dirá que en el hombre se conjugan la existencia, propia del *Dasein,* y la subsistencia, y que precisamente es la dimensión de presencia subsistente [de estar-ahí como ser ante los ojos] la que viene a conferirle al *Dasein* la *intramundaneidad* que permite calificarlo como hombre.

Ahora bien, con esto el problema ha sido simplemente desplazado, pero no resuelto, puesto que aún queda por entender cómo la existencia es capaz de añadir o de integrar una dimensión de subsistencia, cómo la existencia puede, *como tal,* ser una existencia *humana,* es decir intramundana, capaz de ese comercio fundamental con los demás entes, comercio que supone una comunidad ontológica. Una de dos: o bien aceptamos la originariedad y la unidad de la existencia concreta como existencia *humana,* que Heidegger denomina «Sí mismo fáctico» u «hombre concreto», pero entonces hay que concluir que la escisión que Heidegger establece entre existencia y subsistencia está abocada a ser cuestionada, si acaso no a ser superada; o bien pensamos que esta escisión es última, pero entonces es preciso admitir que acaba dividiendo al propio hombre concreto y comprometiendo definitivamente su unidad, atestiguada sin embargo fenomenológicamente. Ahora bien, al comienzo habíamos adelantado que el sentido del ser del sujeto, dado que éste es a la vez momento del mundo y condición de su aparición, puede caracterizarse como *vida.* Desde la perspectiva heideggeriana, según la cual la subjetividad, en su labor constituyente, debe ser comprendida como existencia, esto equivale a afirmar que la vida es precisamente el punto donde se articulan la existencia y la subsistencia, el sentido del ser más originario en el que se fundan conjuntamente la pertenencia al mundo y la existencia en el mundo como existencia fenomenizadora. La vida da nombre a la existencia en el sentido de que ésta se inscribe en el mundo y, con ello, atestigua su parentesco con los demás entes; la vida es el modo de ser de un ente cuya pertenencia al mundo no excluye que se mueva significativamente hacia al mundo o, en pocas palabras, la vida es el punto de inflexión de la univocidad en equivocidad. En cualquier caso, ésta va a ser nuestra perspectiva, y la lectura que hacemos de las fenomenologías «clásicas» tiene como objetivo evidenciar la originariedad y la irreductibilidad del vivir, por encima de las escisiones aún abstractas a través de las cuales se aborda al sujeto —escisiones entre las que constituye un ejemplo la distinción heideggeriana entre existencia y subsistencia, entre el *Dasein* y los entes que no están a su misma altura—. Ahora bien, enseguida vemos cuál es la consecuencia de una

afirmación como ésta: si el vivir constituye el sentido originario que andamos buscando, el propio hombre en su humanidad deberá ser pensado a partir de su vida y ésta deberá dar razón de dimensiones del hombre que, para la tradición, le son totalmente ajenas. Sea como sea, si la vida designa la unidad originaria de la existencia y la subsistencia o, mejor dicho, si designa el lugar en el que esta distinción se desvanece, entonces la posibilidad de superar la escisión entre existencia y subsistencia a fin de alcanzar al hombre en su irreductibilidad concreta se decidirá a propósito de la cuestión de la vida y de su estatuto. Se trata de saber en qué medida el análisis heideggeriano de la existencia integra una consideración de la vida, en qué medida la vida puede hallar sitio en el paisaje de la analítica existencial. Esta cuestión no está de más planteársela ya que, a pesar de las fuertes presuposiciones inducidas por el acento puesto en la diferencia peculiar de la existencia, Heidegger también se enfrenta auténticamente a la cuestión de la vida, y esta confrontación provoca cierta tensión en el seno de su pensamiento.

El problema de la zoología privativa

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica,* el texto más amplio del que disponemos sobre esta cuestión, Heidegger plantea el problema con gran agudeza:

> En toda la historia del problema de la vida podemos observar que se intenta interpretar la vida, es decir, el modo de ser del animal y de la planta, desde el hombre, o, por otra parte, explicar la vida con ayuda de procesos legales que tomamos de la naturaleza material. Pero en ambos intentos de explicación resultan restos que no pueden explicarse, que la mayoría de las veces sólo son obviados. Pero lo que falta en todo ello es el intento resuelto y la visión de la tarea necesaria de asegurar primariamente la *vida desde sí misma en su contenido esencial*[52].

Heidegger aparta aquí como impropias dos maneras de acercarse a la vida absolutamente dominantes, que tienen en común no acertar con lo que ella tiene de específico, puesto que dejan de lado algunas determinaciones fenomenológicas esenciales, a las que denomina «restos». Para empezar, al denunciar las explicaciones de la vida a partir de los procesos legales que nosotros extraemos de la naturaleza material, Heidegger le niega a la biología, con toda legitimidad, cualquier pretensión de hablar de la vida, de la que, en el mejor de los casos, no puede sino evidenciar las condiciones bioquímicas de realización. Esto viene a significar que únicamente la filosofía puede

pretender hablar de la vida como tal. Sin duda, así es como hay que entender el siguiente inciso del § 10 de *Ser y Tiempo* a propósito de la «filosofía de la vida»: esta expresión «dice tanto como botánica de las plantas»[53]. No hay conocimiento de la vida sino como filosofía de la vida, lo mismo que la botánica designa la disciplina que toma como objeto a las plantas. Por otra parte, Heidegger descarta las perspectivas que, conscientes de la insuficiencia del acercamiento biológico, intentan abordar la vida a partir de lo que se nos da, a nosotros y en nosotros, como esencialmente ajeno a la naturaleza material: por ejemplo, la conciencia, la mente o el espíritu, la duración. En estos casos, la solución consistiría pues en abordar la vida no ya a partir de la materia, sino a partir del propio hombre, por cuanto en él se descubriría en qué la vida resulta irreductible a la materia. Pero una perspectiva así es igualmente errónea debido a que asimila la vida a lo que no es ella y, en el mejor de los casos, no es más que una modalidad superior o privilegiada suya. Con el fin de superar el punto de vista de la ciencia, no basta con caminar en sentido contrario, situando la vida del lado de lo que es ajeno a la materia por el motivo de que la vida no se deja reducir a ésta. La verdad es que el problema de una auténtica filosofía de la vida estriba en conseguir captarla a partir de ella misma más bien que a partir de nosotros mismos (espíritu, etc.) o de lo que es para nosotros (materia). Pero, en *Ser y Tiempo* especialmente, Heidegger también descarta las filosofías de la vida reivindicadas como tales, es decir, las que pretenden hacerse cargo de su especificidad, como las de Dilthey, Scheler o Bergson, y las rechaza por el hecho de que la «vida misma, en cuanto modo de ser, no se convierte en problema ontológico»[54]. En efecto, si ponen la vida en el centro de su indagación, no llegan hasta el punto de investigar su sentido del ser propio y terminan pues atribuyéndole unas determinaciones tomadas de otro modo de ser —en general, de naturaleza espiritual—, sometiéndola así a las escisiones ontológicas que se considera que ella tenía justamente que desarticular[55].

No obstante, si bien Heidegger expone con claridad meridiana la tarea propia de una filosofía de la vida, no es tan seguro que cumpla plenamente esta tarea y que, así, escape al mismo reproche que él dirige a las filosofías de la vida. Lo que sucede con más frecuencia es que el horizonte de una filosofía de la vida que aborda la vida a partir de ella misma resulta bloqueado tan pronto como es descubierto. Heidegger añade efectivamente la matización de que «en la tendencia bien comprendida de toda ‘filosofía de la vida’ científica y seria [...] se encuentra la tácita tendencia a una comprensión del

ser del Dasein»[56]. Ya vemos cómo está maniobrando aquí el pensamiento. Una auténtica filosofía de la vida, sensible a la especificidad del modo de ser de ésta, no podría evidentemente abordar la vida a partir de la presencia subsistente, a partir de la sustancialidad. Pero, en la medida en que el único modo de ser que se sustrae a la substancialidad es la existencia —tal y como ésta queda atestiguada en el *Dasein—,* el pensamiento de la vida no podrá en efecto apoyarse más que en una comprensión del modo de ser del *Dasein.* Sólo que lo vivo no se reduce al hombre; que el modo de ser de la vida no sea sustancial no tiene por qué llevar a confundirlo con el del *Dasein,* razón por la cual acceder a la vida será posible entonces sobre la base de negar el *Dasein.* Con todo, esta negación no puede consistir en apartar simplemente al *Dasein,* pues esto nos llevaría de regreso al terreno de la presencia subsistente: esta negación sigue siendo necesariamente interior al *Dasein* y, por esto, se especificará como *privación.* De ahí, esa manera de caracterizar la vía propia de acceso a la vida, que ha dado lugar a numerosos comentarios:

> La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un 'mero vivir'. La vida no es ni un puro estar-ahí [una pura presencia subsistente (Barbaras)/puro 'ser ante los ojos' (Gaos)] ni tampoco es un Dasein. El Dasein, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa[57].

Desde el momento en que rehúye la presencia subsistente, la vida sólo puede ser abordada a partir del *Dasein* —no hay más punto de vista pertinente sobre la vida que el existencial—, pero hay seres vivos no humanos y por ello es por lo que la vida debe ser recuperada a partir del *Dasein* privativa o limitativamente, esto es, como el Dasein *menos* algo. El modo de ser propio de la vida es el modo de ser de lo que no es *más que* vida[58], como si la vida no pudiera ser alcanzada en su especificidad sino al término de un proceso de empobrecimiento o de depuración, como si su esencia implicase pertenecer a otro ser. Esto es tanto como decir que la esencia de la vida no es la contrapartida de un ser, que su determinación no es el revés de una autonomía ontológica. Por el contrario, el carácter privativo de su esencia remite a lo que cabría

denominar una forma de heteronomía ontológica. La vida, efectivamente, no puede definirse más que al término de un proceso que la reduce al nada-más-que-vivir, pues siempre se encuentra envuelta en otra cosa: *lo que hay* nunca es la vida, y por ello la vida jamás *es* como tal, ni tampoco puede, en consecuencia, ser aprehendida *directamente.* Ahora bien, sostener que la vida sólo es accesible propiamente como lo que no es *nada* más que vida equivale a afirmar que lo propio de la vida es siempre al mismo tiempo *impropio;* en pocas palabras, que la vida no puede ser abordada a partir de ella misma, y esto de manera esencial. No cabe hallarse más lejos de la exigencia que Heidegger no obstante presenta como necesaria, a saber: la de abordar la vida a partir de ella misma y en su tenor esencial.

Este acercamiento privativo a la vida reclama diversos comentarios. En primer lugar, esta postura se dirige contra la caracterización tradicional del hombre como «animal racional». El campo de la vida como tal se identifica con el de los seres vivos que no son el hombre y, más específicamente, con el animal, de manera que la humanidad queda entonces referida a una propiedad que se añade a la animalidad como diferencia específica. Desde esta perspectiva, el modo de ser de la animalidad no es nunca objeto como tal de indagación, o, más bien, da por supuesta cierta interpretación de la vida que reposa a su vez sobre «una interpretación de lo ente como ζωή y φύσις, dentro de la que aparece lo vivo»[59]. Sobre todo, lo que de esto se deriva es que el ser propio del hombre —a saber, la humanidad— no está siendo reconocido ni interrogado por sí mismo ya que, desde una perspectiva como ésta, la esencia del hombre reposa en la dimensión de la *animalitas.* De manera general, la cuestión estriba en saber si es posible acceder a la esencia del hombre cuando se le define como ser vivo. Cabe, claro está, dice Heidegger, proceder así, situar al hombre en el interior del ente como un ente entre otros e incluso emitir acerca de él enunciados exactos,

> pero también debe quedarnos muy claro que, procediendo así, el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial de la *animalitas*, aun cuando no lo pongamos al mismo nivel que el animal, sino que le concedamos una diferencia específica. Porque, en principio, siempre se piensa en el *homo animalis*, por mucho que se ponga el anima a modo de *animus sive Mens* y en consecuencia como sujeto, como persona, como espíritu. Esta manera de poner es, sin duda, la propia de la

> metafísica. Pero, con ello, la esencia del hombre recibe una consideración bien menguada, y no es pensada en su origen, un origen esencial que sigue siendo siempre el futuro esencial para la humanidad histórica. La metafísica piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en función de su *humanitas*[60].

Vemos aquí dónde reside la dificultad esencial: pensar al hombre como animal, aun cuando se le especifique añadiendo al organismo animal un alma o un espíritu, es seguir pensándolo como un ente entre los entes y, en consecuencia, conferirle el modo de ser que conviene a los demás entes y que es el de la presencia subsistente. Ahora bien, precisamente el hombre se distingue de los demás entes y, en particular, de los animales no por su diferencia específica —que no puede desgajarle nunca del plano de la sustancialidad—, sino por el hecho de que existe. Fijémonos, además, en que, en la medida en que el hombre empieza siendo pensado como un animal y, por ende, como un organismo vivo —es decir, precisamente, como un ente entre otros—, su diferencia es necesariamente comprendida como posesión de un alma, de una mente o de una conciencia, a saber, según el modo de la sustancia. Sea como sea, decir que el hombre existe (ek-siste, según la traducción francesa de Munier) equivale a decir que lo que le caracteriza es un modo de ser profundamente distinto del de los demás entes, incluidos los seres vivos, por lo que no puede ser definido a partir de la *animalitas.* Teniendo esto en cuenta, en *Ser y Tiempo* Heidegger invierte pura y simplemente el proceder que él le atribuye a la metafísica: con el fin de no disolver la humanidad en la animalidad, toma como punto de partida la especificidad del hombre como existencia y piensa la vida a partir del *Dasein,* como una dimensión, por así decir, de la humanidad, dimensión que no cabe alcanzar sino de manera privativa. Conserva del humanismo metafísico la idea de que el hombre es un ser vivo, no en el sentido de que sea posible definir al hombre a partir de su animalidad, sino en el de que hay algo como una continuidad o una intrincación entre la humanidad y la animalidad, en el sentido de que el hombre no es ajeno a la animalidad: el estar-vivo está comprendido de alguna manera en el *Dasein* y debe poder ser alcanzado a partir del *Dasein.* En lugar de que el hombre se especifique digamos que aditivamente a partir de un modo de ser, el de lo vivo, en el que su humanidad se encuentra necesariamente disuelta, es por el contrario el estar-vivo el que es alcanzado según el modo privativo a partir de la existencia humana, cuya singularidad

es preservada justo de este modo.

Toda la cuestión reside evidentemente en saber en qué medida lo que valía para el proceder «aditivo» o diferenciador vale también para el privativo, en qué medida no se pierde la especificidad de la vida tan pronto como es abordada a partir de la existencia humana, de la misma manera que ésta resultaba amenazada cuando se la alcanzaba a partir del modo de ser del animal. En efecto, siendo enteramente rigurosos, si la existencia es propia del hombre, es imposible atribuírsela al ser vivo como tal, y no habría que convertir al animal en una variante del humano so pretexto de que el humano no es un animal racional. El proceder privativo no puede ser comprendido pues como un proceder simplemente *sustractivo* en el sentido de que procedería mediante depuración o por simplificación de un modo de ser que seguiría siendo fundamentalmente el mismo. Al contrario, es preciso admitir que si, en efecto, la existencia es el único punto de partida posible, ha de poder dar acceso a un modo de ser *diferente* al del *Dasein,* que la interpretación privativa comporta una dimensión de alteración, que no es únicamente sustracción (concepto que, en verdad, sólo tiene sentido para los entes que existen según el modo de la presencia subsistente), sino apertura a lo otro, entrada en lo otro[61].

Por otra parte, hay que destacar que, procediendo de esta forma, Heidegger al final no afronta nunca la cuestión del ser de la vida. Si cuestiona la concepción tradicional de la vida como naturaleza animada, concepción que refiere la vida a una diferencia específica, no lo hace tanto por ella misma cuanto porque tal concepción impide dar cuenta de la especificidad del modo de ser humano. A partir de ahí, toma apoyo en esa especificidad y, sobre el fondo de la verificada pertenencia del hombre a la vida (o de la vida al hombre), circunscribe la vida como aquello a lo que únicamente es posible acceder a partir del hombre. A la vida no la interroga nunca propiamente, sino refiriéndola sucesivamente al ente subsistente de la naturaleza —del que tan sólo sería una diferenciación— y a la existencia del *Dasein*, es decir, al final siempre a algo que no es ella. Ahora bien, reconocer que el modo de ser de la vida no puede confundirse con el del ente subsistente —al menos por la razón de peso de que la humanidad que la vida hace posible, o la que ésta puede llegar a ser, es ajena a ese modo de ser— no impone asimilar dicho modo de ser al de la humanidad o pretender, en todo caso, que únicamente es posible acceder a él si se toma como punto de partida un modo de ser que no es el suyo, a saber: el del *Dasein.* Desde esta perspectiva se empieza abordando la

vida según la escisión entre subsistencia y existencia, correspondiente a la partición metafísica entre animalidad y humanidad, y, al final, no se da con ella, lo cual sucede a la vez por defecto —al definirla partiendo de la naturaleza— y por exceso —al caracterizarla partiendo de la existencia humana—. La verdad es que no toda definición de la humanidad a partir de la vida es rechazable, pero esto sólo a condición de no asumir la tradicional determinación metafísica de la vida como si fuera la única posible. En lugar de concluir que la especificidad del hombre se halla necesariamente amenazada por una filosofía que refiere su humanidad a la vida, quizá sea preciso preguntarse cuál es el sentido del ser de la vida en su condición de poder «contener» la humanidad, esto es, entendiendo que la vida puede hacerse humana. La alternativa no se plantea pues entre el humanismo metafísico y la zoología privativa: no hay ninguna dificultad de principio para relacionar la humanidad con la vida y para, al mismo tiempo, reconocer la especificidad de la existencia humana. Se entiende que si Heidegger no puede emprender este camino, si excluye este acercamiento a lo humano a partir de su vida bajo el término peyorativo de «biologismo», es porque la interrogación sobre el *Dasein* está siendo ella misma guiada por la cuestión del Ser, que de antemano decide acerca del sentido del ser del hombre. En efecto, «la metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada 'ha' encontrado el hombre dónde habita su esencia»[62]. En consecuencia, la existencia hay que definirla como «estar fuera [ek-stasis] en la verdad» y el «ahí» del hombre no tiene más sentido que eso que recibe como «claro del Ser»[63]. En esta perspectiva, resulta obvio que la relación constitutiva del hombre con el Ser prohíbe comprenderlo a partir de su vida, profundamente ajena al claro del Ser. Estas observaciones permiten precisar la vía que la crítica del humanismo metafísico deja despejada, vía abierta a la vez que cerrada por el análisis de Heidegger: tan sólo se trata de sacar a la luz un sentido del ser de la vida que dé cuenta de la existencia humana en lo que ésta tiene de diferente, de comprender la existencia humana como una modalidad de la vida. En otros términos, de lo que se trata es de recuperar la vida con un grado de profundidad tal que se pueda dar razón de la diferencia humana; en pocas palabras, se trata de describir la vida como eso de donde procede la posibilidad del hombre. Por supuesto, una perspectiva como ésta deberá integrar la dimensión de pertenencia a la naturaleza que caracteriza también a la vida —pertenencia que acaba difuminando la

distinción entre existencia y subsistencia—, y precisamente reconocer el modo de ser de la vida nos embarca rumbo a la unidad entre existencia y pertenencia.

Ya es momento de subrayar que a la propia tesis de Heidegger —«la vida es un modo de ser específico, pero sólo es esencialmente accesible en el *Dasein*»— la atraviesa cierta tensión. En efecto, los dos miembros de esa frase se revelan difícilmente conciliables (cosa que pone de manifiesto el «pero»): si la vida es un modo de ser específico —entendamos esto no sólo respecto a la presencia subsistente, sino respecto a la propia existencia humana—, mal se ve cómo pueda ser captada a partir del *Dasein* sin que esta especificidad resulte inmediatamente amenazada. Cabría replicar que esta objeción se asienta en una indebida asimilación del *Dasein* y el hombre, de manera que el *Dasein* siempre podría, después de todo, designar un modo de ser más amplio, que incluyera el modo de ser animal, dentro del cual el hombre no pasaría de ser entonces más que una modalidad entre otras. Pero sabemos que el *Dasein* tiene el lenguaje «como morada que preserva el carácter extático de su esencia»[64], mientras que los demás seres vivos carecen de él. Por otro lado, la continuación del texto de *Ser y Tiempo* permite descartar definitivamente la objeción: «la vida no es ni mera presencia subsistente ni tampoco es un Dasein»[65]. Heidegger está afirmando con ello que la vida se sustrae a la división entre *Vorhandenheit* y existencia, lo cual equivale a mantenerse fiel a la crítica que dirige a los dos acercamientos clásicos a la vida: el que la interpreta a partir del hombre y el que la explica a partir de las leyes de la naturaleza material. Ahora bien, no se entiende entonces cómo la ontología de la vida pueda realizarse por la vía de una interpretación privativa; en otras palabras, cómo, a partir del modo de ser del *Dasein,* sea posible acceder a un modo de ser que rehúye el modo de ser del *Dasein* (así como el de los entes que están delante del *Dasein*). No cabe duda de que esto sería factible si pasar del *Dasein* a la vida se hiciera mediante variación o analogía, ya que éstas implican una diferencia. Pero Heidegger habla de privación. Por lo tanto, donde la dificultad se concentra es en el significado de esta privación: cierto es que el acceso a la vida es imposible si la privación se entiende como una mera sustracción, que va de lo mismo a lo mismo retirándole únicamente alguna cosa, esto es, si no implica una dimensión de alteración o de variación. Hay pues tensión entre la determinación de la vida que rehúye la división entre subsistencia y existencia y el modo de acceso a la vida que, tomando como punto de partida al *Dasein,* no puede desembocar más que en un avatar del *Dasein.*

Con todo y con eso, las cosas son en realidad todavía más complicadas, y esta reserva se expone, también ella, a una objeción. En efecto, en la medida en que existimos según el modo del *Dasein,* nos resulta difícil acceder a la vida sin tomarnos a nosotros mismos como punto de partida, sin tomar como punto de arranque la vida tal y como se da en nosotros —quedando claro que ella no forma parte de lo que se halla delante de nosotros —. La interpretación privativa sería la estricta expresión de esta exigencia fenomenológica y no tendría pues más significado que el metodológico. Derivaría de una especie de prudencia ante la pretensión de hablar *positivamente* de la vida; arraigaría en el reconocimiento del hecho de que no se puede acceder a la vida si no es negando lo que nos caracteriza propiamente, es decir, lo que nos diferencia. En pocas palabras, este acercamiento privativo no sería característico tanto de la vida misma (que no es ni existencia ni subsistencia) como de las condiciones de nuestro acceso a ella (no podemos acceder a ella más que por la vía de ir negando los rasgos de nuestra propia existencia). No obstante, esta reserva se expone, a su vez, a una objeción. Con el fin de reconocer que la vida difiere del modo de ser del *Dasein,* todavía es preciso acceder a ella de alguna manera —lo cual significa que el proceder privativo presupone una determinación positiva de la vida, por sumaria que sea, en su modo de ser propio—. Debido a que yo estoy de alguna forma en relación con el modo de ser animal, debido a que éste no me resulta pues inaccesible, puedo medir su diferencia conmigo e intentar entonces acercarme a él negando ciertas características de mi existencia, ejecutando variaciones a partir de mi propio modo de ser. Pero, puesto que, por lo demás, resulta innegable que yo puedo salir de la existencia que me caracteriza, hay que concluir de ello que ésta me ofrece, esta vez *positivamente,* acceso a la vida de los otros seres vivos, que hay, por tanto, una *comunidad* entre el hombre y los demás vivientes. El propio *reconocimiento* de la diferencia presupone una *univocidad* entre el ser de la existencia y el de la vida, univocidad que prevalece sobre su diferencia. El *Dasein* no difiere en ningún caso de la vida como difiere de los otros entes: la vida, por así decir, está «de su lado» y acercarse a la vida a partir del *Dasein* tiene una justificación ontológica y no sólo metodológica. Concluyamos que si, ciertamente, la vida «no es un Dasein», el ser del *Dasein* arraiga, no obstante, en el de la vida, de suerte que la propia distinción entre vida y existencia debe finalmente ser abolida. La vida no es extraña al *Dasein,* sin que esto signifique que esté delante de él; el *Dasein* no es sino la más cumplida de las posibilidades de la vida.

En el curso sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica,* Heidegger desarrolla, páginas después, el significado de esa zoología privativa mediante un análisis profundo del modo de ser animal. Este análisis tiene lugar dentro de un «examen comparativo» que establece tres tesis: «1) La piedra (lo que es material) es *sin mundo.* 2) El animal es *pobre de mundo.* 3) El hombre *configura mundo*»[66]. La tesis que reclama una explicación es la segunda, en la que se especifica el acercamiento privativo a lo vivo. La pobreza de mundo no remite a una diferencia de grado, como si el animal poseyera en grado inferior lo que el hombre posee en grado mayor. El ser del mundo no es susceptible de una variación cuantitativa. Lo que está en juego es la manera de ser respecto al mundo y no el grado de lo que es poseído: «Ser pobre no significa simplemente no poseer nada o poseer poco o poseer menos que el otro, sino que ser pobre significa *carecer*»[67]. Sin embargo, si el animal carece de mundo, no puede ser en el mismo sentido que la piedra, la cual es sin mundo. La diferencia estriba en que la piedra no puede relacionarse con nada de nada. La tierra sobre la que reposa no le es dada a la piedra de ninguna manera: «Falta de mundo es una constitución tal de la piedra que la piedra *ni siquiera puede carecer* de tal cosa como el mundo»[68]. Por el contrario, en el caso del animal, la carencia de mundo significa una relación posible: no carezco sino de aquello que soy capaz de poseer (por ejemplo: carezco de visión). El lagarto, por ejemplo, busca la piedra calentada por el sol y es, por ello, evidente que mantiene con el sol una relación que la piedra no tiene. Aunque la roca no le sea dada al lagarto como roca, no por ello deja de relacionarse con ella. Así, pues, el animal se aproxima al hombre en el hecho de que *tiene* un mundo, si por tal entendemos la accesibilidad al ente. Por otro lado, afirmar que es pobre de mundo es lo mismo que decir que *no tiene* mundo: «Con ello, en el animal se evidencia un *tener mundo* y *al mismo tiempo* un *no tener mundo*»[69]. Esta frase sólo tendrá sentido si dejamos de entender el término «mundo» de la misma manera en sus dos miembros: el animal tiene un mundo en el sentido de que accede al ente, pero no tiene mundo en el sentido de que no accede al ente *como ente.* Tal es el sentido de esa pobreza que es carencia: el animal está abierto a algo que no posee en cuanto tal y de lo que, por consiguiente, carece en esa misma apertura. Así, escribe Heidegger: «el no tener *en* el poder tener es justamente el *carecer,* la *pobreza*»[70]. Existe un abismo entre la piedra y el animal, por cuanto el animal tiene

relación con el mundo —lo que le acerca al hombre—; pero, por otra parte, existe un abismo entre el hombre y el animal, por cuanto éste no accede al ente como tal y según como éste es —es decir no conoce, no percibe—. Lo que, al cabo, está aquí en juego es la posibilidad de una relación en negativo, y Maldiney adopta enteramente la perspectiva de Heidegger cuando escribe que «el ninguna-cosa no forma parte del texto de la vida»[71]. La piedra y el animal se relacionan con algo positivo, con el ente, inclusive si esta relación no es tal en el caso de la piedra, la cual sólo para nosotros está en el mundo. Lo que al animal le falta es la negatividad que el «como tal» requiere, la capacidad de romper la relación inmediata con el ente, de deshacerse de su presencia saturadora y de inhibir así la reacción que esta presencia suscita. Para ser captado como él mismo, como tal, es necesario que el ente deje de ser únicamente lo que es para el sujeto, que deje, por lo tanto, de ser alcanzado tan sólo en la conducta que se refiere a él; en pocas palabras, que el sujeto sea capaz de superarse como sujeto puramente activo, esto es, capaz de suspender sus reacciones para negar la mera presencia suscitadora de esa reacción y, así, transformar dicha presencia en objeto. Aun así, hay que preguntarse si del texto de la vida está ausente cualquier negatividad, es decir, si la alternativa se plantea entre una presencia caracterizada por la positividad o la plenitud y una captación que alcanzaría al ente como tal con sólo superar su mera presencia. La relación del animal con el mundo, en la medida en que dicha relación se distingue de la mera yuxtaposición (la piedra está junto a la roca, pero no se relaciona con ella), ¿no está ya exigiendo cierta forma de negatividad, por cuanto esa relación se produce dentro de un movimiento incesante —gracias al cual cada presencia remite a otra presencia— que, por ello, atestigua una especie de insatisfacción? En la medida en que el ente nunca es precisamente captado como tal, ¿no se halla, por decirlo así, sumergido en la pura presencia que los engloba a todos y que, como tal presencia, justamente en nada es ente y, así, necesariamente envuelve una dimensión de negatividad? Son éstas cuestiones a las que tendremos que enfrentarnos.

Este análisis de la pobreza de mundo remite a una descripción en extremo precisa de la animalidad, de la que únicamente retendremos los trazos más destacables. El ser vivo es un organismo, el cual debe ser caracterizado como un conjunto de órganos. Ahora bien, el órgano puede ser definido por la capacidad de... a cuyo servicio está, y la capacidad debe ser ella misma entendida como el hecho de prefigurar o *pro*-poner de antemano el

ámbito de lo que quiere realizar según el modo del impulso: la capacidad se impulsa anticipando su «para qué». Esto equivale a decir que «el ser capaz es en general *impulsivo.* Sólo hay capacidad donde hay impulso»[72]. Heidegger se halla aquí radicalmente alejado de una concepción finalista que viera en la capacidad una disposición que se relacionase con fines o que fijase fines que ella realizara. Como impulso que es, la capacidad es su propia realización y por ello es por lo que da lugar a impulsos. Estos impulsos no son las causas de los movimientos vitales, sino que —afirma Heidegger— «como impulsos que son siempre recorren e impulsan de entrada todo el movimiento. Por eso nunca son meramente mecánicos»[73]. De entrada, el organismo se relaciona con un objetivo, está activamente orientado hacia éste, sin que en ningún momento este objetivo sea considerado un fin: el objetivo se confunde con su realización efectiva, la mira del impulso se confunde con su empuje. Así, por ejemplo, la visión, como capacidad que es, es impulso, lo cual significa que el movimiento le es constitutivo. Los movimientos del animal no son pues mecánicos, debido a que contienen una referencia al objeto: la lombriz huye *ante* el topo. Sin embargo, deben ser descritos como conductas (*Benehmen*) en lugar de como comportamientos (*Verhalten*). En efecto, en la medida en que es impulsiva, en la conducta hay como un arrebato: conducirse es «ser empujado a dejarse llevar como siempre de tal o cual manera»[74]. En el comportamiento, por el contrario, nos las habemos con una manera de actuar con respecto a un objetivo captado como tal, y la diferencia entre el animal y el hombre puede ser recuperada así a través de la distinción entre conducta y comportamiento. De aquí se deriva que sea posible definir el modo de ser del animal como un estar absorbido o perturbado (*Benommenheit:* aturdimiento; *Benehmen:* coger, arrastrar; *Benommen:* aturdido, perturbado). Hay que entender por tal que el animal está tan atrapado por su tarea, es decir, por su impulso, que está atrapado *en* ella, que es pues prisionero suyo, de tal forma que el animal no tiene más identidad que esta propiedad entendida como estar atrapado (por ello se puede traducir también como «estupor» o «estupidez»[75]). A esto se debe que el animal no pueda referirse sino a aquello hacia lo que tiende el impulso, y esto además en la medida exacta en que el impulso tienda a ello; al no dejarle éste juego alguno, la cosa para él es sólo en la medida en que es estrictamente correlativa al impulso. Por cuanto el animal se conduce pasivamente, relacionándose con el ente tan sólo según el modo de la atracción o de la repulsión, el ente como tal se halla siempre

cubierto por la reacción que suscita y nunca puede ser captado como tal. En este sentido es en el que Heidegger puede escribir: «el perturbamiento es la condición de posibilidad de que el animal, conforme a su esencia, *se conduzca como atrapado en el seno de un medio circundante, pero jamás en un mundo*»[76]. La conducta animal puede entonces ser descrita mediante un juego de inhibiciones y desinhibiciones del impulso. A éste lo desinhibe el estímulo adecuado: la abeja aspira a la miel, y este impulso es inhibido por la saciedad, de suerte que entonces puede ser conmutado por otro impulso, por ejemplo el de volar hacia la colmena. En efecto, en la medida en que el impulso empuja conforme a la esencia, en la medida en que tiende hacia su «para qué», el cese de la conducta no puede deberse más que a una inhibición que venga a interrumpir este empuje, y el surgimiento de una conducta distinta sólo podrá deberse a una desinhibición. A partir de aquí, podemos caracterizar eso con lo que el animal tiene que habérselas como «anillo de desinhibición», el cual está constituido por todo aquello que el impulso puede desencadenar, es decir, desinhibir. Como escribe Heidegger, «el animal se rodea a sí mismo de un *anillo de desinhibición* en el que está prefigurado qué es lo que su conducta puede encontrar como motivo»[77].

El medio circundante del animal, que no es propiamente hablando un mundo, está de antemano regulado por los impulsos, en el sentido de que no puede contener sino lo que los inhibe o los desinhibe; el animal no puede *encontrar* nada, ya que únicamente tiene que habérselas con aquello que pueda desencadenar algunas conductas, cuya naturaleza está determinada de antemano por la esencia del organismo. En efecto, el radio de desinhibición posible lo aporta el propio animal dado que lo desinhibidor es correlativo a su modo de excitabilidad: el animal es el que se rodea a sí mismo de ese anillo. En esto precisamente consiste su *vida,* la cual no es anterior a la instauración de tal anillo, sino que se confunde con ella. Es preciso concluir que «la vida no *es* otra cosa que la pugna del animal con su anillo», lo cual viene a ratificar «lo que la experiencia vulgar nos permite conocer acerca del ser vivo: la autoconservación y la conservación de la especie, comprendidas ahora en su pertenencia estructural a la esencia del perturbamiento, a la animalidad en cuanto tal»[78].

Al cabo de este rápido repaso del itinerario heideggeriano, es posible especificar la pobreza de mundo propia del animal. Empezó siendo caracterizada como «carencia», es decir, como «no tener en el tener». Esto se aclara a la luz del análisis de la desinhibición:

en efecto, lo desinhibidor de la conducta «se sustrae a ésta, por así decirlo, constante y necesariamente en función de su propia manera de 'mostrarse', si es que podemos expresarnos así»[79]. En el impulso, el animal está en relación con lo desinhibidor del impulso, pero, debido a que el ente desinhibidor tiene como única función desencadenar el impulso —o, mejor, tiene como única presencia esta función—, el ente se confunde con este su poder desencadenante, dejando inmediatamente sitio al impulso y, en consecuencia, retirándose como tal ente. El ente desencadenante del impulso vale únicamente por lo que suscita, por su efecto, de manera que su presencia se halla siempre ya recubierta por la conducta que desencadena. En la medida en que su presencia es un poder, la única relación posible con ella ha de tener lugar según el modo de la acción que dicho poder provoca: dicha presencia es en igual medida una no-presencia ya que de inmediato se retira detrás de lo que ella misma hace posible. En pocas palabras, el animal está, por supuesto, en relación con algo, al contrario que la piedra, pero, debido a la naturaleza impulsiva de la relación, eso con lo que se relaciona se ausenta inmediatamente de la relación. De manera que el tener característico del animal recae exclusivamente sobre lo desinhibidor:

> Este tener es el estar abierto a lo desinhibidor, pero a este estar-abierto-a le es sustraída precisamente la posibilidad de tener manifiesto lo desinhibidor en tanto que ente; por eso, esta posesión del estar abierto es un no tener, y concretamente un no tener mundo, si es que del mundo forma parte la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal. En consecuencia, en el animal no hay en modo alguno simultáneamente un tener mundo y un no tener mundo, sino un *no tener mundo en el tener la apertura de lo desinhibidor*[80].

Heidegger y el humanismo metafísico

Ahora sí podemos volver a analizar el significado que tiene el procedimiento privativo como única vía de acceso posible a la vida a partir del *Dasein.* Hay quien[81] ha entendido que este modo de proceder pone de manifiesto el reconocimiento de una heterogeneidad radical del animal respecto al hombre y, en consecuencia, que el animal resulta inaccesible por principio. Si en realidad la vida es un modo de ser específico, si no es ni presencia subsistente ni *Dasein,* entonces efectivamente no podemos decir nada sobre

ella, debido a que nosotros existimos según el modo del *Dasein.* Lo más que podemos hacer es intentar medir, de modo negativo, la distancia que separa a los otros seres vivos de nuestra propia existencia. Heidegger reconoce en efecto, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica,* que «la pobreza de mundo es un carácter en comparación con el hombre. Sólo viéndolo desde el hombre es el animal pobre de mundo, pero el ser animal, en sí mismo, no es un carecer de mundo»[82], a lo que habría que añadir: es algo por completo diferente, a lo que no tenemos ningún acceso. Esto lo confirman los análisis que Heidegger realiza en el § 50, donde muestra que el animal permite y exige una «transponibilidad del hombre en él», pero «deniega al hombre un acompañar al animal»[83]. Como relación con el mundo, el animal atestigua que en él hay un ámbito de transposición posible, pero esta transposición no es propiamente realizable y, por lo tanto, no puede adoptar la forma de un acompañamiento, debido a que resulta impenetrable la manera en la que el animal tiene ese mundo. Igualmente, en la *Carta sobre el humanismo,* Heidegger subraya la impenetrabilidad del animal con el fin de realzar su propia distancia con respecto al humanismo metafísico por él denunciado: «De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo. Por el contrario, podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza [o de impenetrabilidad] que nos causan los seres vivos»[84]. La distancia que nos separa de lo divino es menor, en algún sentido, que la que nos separa del animal, pero no porque sea, por así decir, «más pequeña» que esta última, sino más bien porque, en cuanto auténtica distancia, distancia sin proximidad, es mucho más clara, accesible y, por así decir, más cercana que la distancia que nos separa del modo de ser animal, la cual resulta más incomprensible, es decir, más acusada, debido a que surge sobre un fondo de proximidad. En efecto, la proximidad de lo divino respecto a nosotros hay que entenderla «desde una lejanía esencial que, sin embargo, en cuanto tal lejanía, le resulta más familiar a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable»[85]. La distancia de lo divino o del ser vivo es medida por su comprensibilidad propia más que por su lejanía o su inconmensurabilidad respecto a nosotros. Esencialmente alejado de nosotros por su esencia, lo divino está más cerca porque esa lejanía esencial es comprensible; en cambio, aun manifestando un

evidente parentesco con nosotros —y siendo, en este sentido, infinitamente menos lejano—, el animal resulta al final menos cercano, ya que la diferencia del modo de ser dentro de esa proximidad sigue siendo insondable. Heidegger reconoce pues una proximidad patente entre el hombre y el animal, pero en la medida en que no es en este plano donde se decide el modo de ser propio de uno y otro (volveremos sobre esto) esta proximidad encubre una distancia que es mayor por estar, digámoslo así, disimulada. Con independencia de qué resulte de esto, la distancia del animal sigue siendo insondable y esta distancia es la que la interpretación privativa estaría reafirmando al sostener que al ser del animal sólo es posible acceder a partir de nosotros por la vía de una negación. La zoología privativa sería como la teología negativa: la privación, respecto al *Dasein,* no afectaría tanto a ciertos atributos, de los que la vida estaría desprovista, cuanto a la posibilidad misma de atribuirle algo a ésta.

Si esta interpretación no es infundada, en la medida en que en efecto algunos textos de Heidegger atestiguan que reconoce lo extraño que resulta el ser animal, sin embargo presenta algunas dificultades serias. Como ya dijimos antes, medir la distancia del animal supone que de alguna forma tengamos acceso a ella. Por muy sencillo que resulte su modo de alejamiento, de Dios no podemos decir gran cosa —al no poder llegar a Él—, de manera que, si somos en esto rigurosos, la teología no puede ser más que negativa. No es éste el caso de los seres vivos, cuyo parentesco con nosotros hemos de reconocer, así como que por ello nos resultan en cierta medida accesibles, aunque Heidegger no se apoye en este parentesco. Al cabo, es el reconocimiento de este parentesco el que nos permite afirmar que la vida puede ser captada a partir del *Dasein:* nuestro modo de ser propio nos enseña algo sobre el del animal, del que presentimos que de alguna manera se relaciona, también él, con el mundo. Precisamente es sobre la experiencia de este parentesco sobre la que se funda la descripción del perturbamiento animal y de su pugna con el anillo de inhibición: si la vida fuera de veras insondable, si nosotros estuviéramos separados de ella por un abismo, una descripción como ésa no cabría siquiera planteársela.

Ahora bien, ¿consigue Heidegger evitar verdaderamente el humanismo metafísico que él denuncia en la tesis del animal racional al especificar el parentesco en términos privativos? ¿Basta con renunciar a tomar como punto de partida la vida para definir al hombre y con caracterizarlo desde el punto de vista de su existencia, más que como *logos* o espíritu, para evitar lo que constituye el resorte mismo de la tesis del animal

racional, a saber: el establecimiento de una relación jerárquica y teleológica entre el hombre y los demás seres vivos? Es lo que Derrida resalta en *Del espíritu*[86]:

> si la pobreza privativa marca la cesura o la heterogeneidad entre lo no-viviente y lo viviente por un lado, entre el animal y el *Dasein* humano por otro, queda que la negatividad misma, cuyo residuo podemos leer en este discurso sobre la privación, no puede evitar una cierta teleología antropocéntrica, incluso humanista[87].

Cierto es que cabe replicar, como hace Françoise Dastur, que afirmar que Dios carece de cuerpo no implica ninguna infravaloración. Pero, precisamente, no se dice de Dios que carezca de cuerpo; se dice, más sencillamente, que *no tiene* cuerpo, y, si no se utiliza el vocabulario de la privación o la carencia, es porque Dios no es de una naturaleza que pueda tener un cuerpo. Muy distinta es la situación del animal en su relación con el mundo. Afirmar que el animal carece de mundo equivale a reconocer que si poseyera plenamente eso con lo que está en relación sólo de modo privativo o carencial alcanzaría a culminar su ser, significa pues que su verdad reposa, por así decir, en el ente que se relaciona con el mundo como tal, a saber, el hombre. Recurriendo al vocabulario de la privación, la zoología privativa no consigue evitar, pues, un punto de vista antropocéntrico —que es el del humanismo clásico—, caracterizado por el hecho de que al animal nunca se le aborda en y por él mismo, sino desde el punto de vista del hombre, hombre cuyo ser funciona como su *telos* y con respecto al cual el animal siempre manifiesta una forma de inferioridad ontológica. Aun cuando el humanismo clásico parece partir efectivamente del animal para definir al hombre mediante el añadido de una diferencia específica, en realidad está apoyándose en secreto en el hombre, cuyo modo de ser propio está gobernando teleológicamente la definición. En efecto, en la fórmula «animal racional», la esencia de la animalidad permanece indeterminada y, en consecuencia, sólo tras la determinación de la racionalidad, propia del hombre, la animalidad es comprendida de manera negativa: el animal es un ser que *todavía no* es racional. Y es de este modo negativo y teleológico como tradicionalmente son definidos los rasgos que, a pesar de todo, se le reconocen al animal, tales como el instinto o la pasión. Heidegger, por lo que a él respecta, denuncia la tesis del animal racional porque ello equivale a pensar al hombre orientado hacia su animalidad, y propone darle la vuelta

pensando al hombre orientado hacia su humanidad y, en consecuencia, pensar la animalidad a partir del hombre. Pero, tan pronto como especifica este acercamiento en términos privativos, acaba repitiendo el gesto profundo del humanismo clásico: puesto que el hombre no puede ser un animal *más* otra cosa, es preciso concluir que el animal es un *no humano,* es decir, un ente que como única medida cuenta con el hombre. Cierto, el análisis de Heidegger tiene el mérito de no introducir diferencias graduales. Respeta una diferencia estructural y parece evitar así el antropocentrismo, pero —como comenta Derrida— «sigue condenado a reintroducir la medida del hombre por la vía misma que pretendía sustraerla, es decir, por el significado de la carencia o de la privación, que es antropocéntrico o al menos está referido al *nosotros* cuestionante del *Dasein*»[88]. Derrrida establece así un diagnóstico severo puesto que, según él, por lo que respecta a este asunto de la vida y la animalidad, existe una retórica heideggeriana que resulta «tanto más perentoria y autoritaria cuanto más trata de disimular su confusión. Deja intactos, al abrigo de la obscuridad, los axiomas del humanismo metafísico más profundo, y no exagero cuando digo más profundo»[89].

Observemos enseguida que esta lectura indica la vía que hay que seguir. La tesis del animal racional pretende referir el hombre a su animalidad (su estar vivo), pero ésta, en lugar de ser pensada por ella misma, resulta ordenada secretamente a la humanidad, de suerte que la humanidad, definida como diferencia específica de esa animalidad indeterminada, queda también sin interrogar. A decir verdad, de entrada al hombre se le comprende como *logos,* razón o espíritu, es decir, referido a lo que conoce, en lugar de interrogarle sobre su propio ser. Esta determinación interviene dos veces: una primera vez, en secreto, en la comprensión negativa del animal (que es una *bestia,* es decir, un ente regido por el instinto o la pasión, hasta por simples mecanismos); una segunda vez, de manera abierta, en la definición del hombre mediante la diferencia específica. De ello se deriva que, si queremos pensar al hombre realmente, evitando el dispositivo del humanismo clásico, es necesario interrogarlo orientado realmente hacia su animalidad, lo cual significa indagar por él mismo el sentido del ser de la vida. En la medida en que lo que cabría denominar antropocentrismo metodológico (abordar la vida a partir del hombre o del *Dasein*) recubre inevitablemente un antropocentrismo metafísico —precisamente el del humanismo—, la única manera de evitar este último es empezar por la vida, es decir, optar deliberadamente por un procedimiento *biocentrista.* Esto significa

que empezar por la vida es la mejor manera de contar con más oportunidades de acceder a algo de la esencia humana. Por supuesto, esta interrogación acerca de la vida no debe remitirla al modo de ser de los entes subsistentes, como hacen las ciencias de la vida. Si muchas filosofías se han inclinado del lado del antropocentrismo que acabamos de destacar ha sido sin duda para evitar los riesgos de una aproximación biologizante, pero quizá la alternativa no se plantee precisamente entre materia y espíritu, entre naturaleza y *logos* o, en fin, entre el organismo y la existencia humana. La indagación sobre la vida debe elevarse hasta el plano de su modo de ser propio, que ha de ser captado a un grado de profundidad tal que la humanidad pueda inscribirse en ella. No se trata de pensar la vida como lo que la humanidad habría de venir a especificar o como eso para lo que ésta vendría a ser un añadido, sino como un modo de ser tal que pueda *dar razón* del de la propia humanidad. Por todo ello, esta perspectiva que proponemos no implica volver a afirmar una diferencia gradual entre el animal y el hombre, ya que no es posible ignorar la diferencia —que Derrida llama estructural y que Heidegger pone en primer plano— entre el hombre y los demás seres vivos. De lo que se trata es de dar razón de la diferencia humana, lo cual significa, claro está, resaltar en qué difiere el hombre de los demás entes y, por tanto, cómo difiere de ellos, pero sobre todo y en primer lugar se trata de captar el sentido del ser *en el seno del cual y gracias al cual* dicha diferencia difiere: dar razón de la diferencia es fundar la diferencia en un modo de ser que sea, por así decir, capaz de ella, y que es el de la vida misma. Ahora bien, igual que la idea de diferencia gradual dependía de cierta determinación del animal —como presencia subsistente susceptible de recibir unas propiedades—, sospechamos que, al sacar a la luz un sentido del ser específico de la vida, la naturaleza de la diferencia que separa al hombre del animal se renovará: el hombre diferirá del animal de un modo inédito, él mismo diferente de las diferencias de grado o de naturaleza, y es a través de esta diferencia como lograremos llegar a su humanidad. Sea como sea, al final de esta larga discusión de las proposiciones de Heidegger sobre la vida, entendemos por qué nos veremos conducidos a darle la vuelta pura y simplemente a su manera de cuestionar. En efecto, tendremos que preguntarnos qué debe ser la vida para que el hombre sea lo que es, en otras palabras: *qué debe ser la vida para que sea posible algo así como el* Dasein.

Este estudio acerca del estatuto de la vida en Heidegger era necesario para averiguar la validez de la división del ente, instaurada por Heidegger, entre la presencia subsistente y la existencia propia del *Dasein.* En efecto, según el parecer propio del mismo Heidegger

en su carta a Husserl mencionada al comienzo, tomar en consideración al hombre concreto aboca a difuminar esa escisión, ya que el hombre es a la vez presencia subsistente y existencia. El asunto estriba en saber en qué consiste la intramundaneidad, probada, del *Dasein;* radica en comprender en qué sentido la existencia es susceptible de integrar esta dimensión de pertenencia. Ahora bien, la pertenencia del *Dasein* al mundo supone algo así como un parentesco o una univocidad ontológica con los demás entes, de manera que de lo que, al final, se trata es de comprender cómo se articula la existencia con la subsistencia, cómo la existencia es capaz, en su propia diferencia, de esa univocidad. De la respuesta a esta pregunta depende la posibilidad de dar cuenta del hombre concreto, en cuanto existe pero, además, en cuanto entra también en un comercio concreto con los otros entes, lo cual implica una dimensión de subsistencia. En la medida en que, para nosotros, la vida da nombre a la articulación de existencia y subsistencia, a la articulación de un movimiento significante hacia el mundo y una pertenencia al mundo, nos ha parecido que únicamente indagando acerca del estatuto de la vida en Heidegger conseguiríamos avanzar en este asunto. Pero el análisis heideggeriano de la vida, lejos de disipar la ambigüedad, la confirma y, con ello, refuerza la dificultad que hemos empezado sacando a la luz. En efecto, este análisis se halla, él mismo, sometido a una fuerte tensión. Por un lado, Heidegger reconoce de manera incontestable la especificidad del sentido del ser de la vida: ésta no es ni presencia subsistente ni *Dasein,* con lo que viene a transgredir la escisión instaurada por la analítica existencial. Tal definición evidentemente contiene en germen la destrucción de esa analítica, puesto que, si es verdad que el *Dasein* es viviente —tesis que la propia zoología privativa da por supuesta—, es la especificidad de la existencia la que resulta amenazada. Además, lo vivo comporta también una dimensión de presencia subsistente, la correspondiente a su propio cuerpo, y una indagación sobre la vida conduciría, pues, a emborronar la propia distinción entre la sustancialidad y lo que no es ella. Por esto, no hay ninguna duda de que tener en cuenta la vida representa una grave amenaza para la propia división del ente instituida al inicio de *Ser y Tiempo.* Reconocer la especificidad del sentido del ser de la vida significa acabar asumiendo, tarde o temprano, que no hay otro y que es tomándolo a él como punto de partida como habrá que rediseñar el mapa del ente: ésta es la dirección en la nosotros nos embarcamos.

Pero no es esto lo que Heidegger hace. En efecto, tal como hemos puesto de manifiesto, la interpretación privativa de la vida no significa tanto reconocer su modo de

ser propio, en lo que tiene de enigmático, cuanto subordinarlo, de manera jerárquica o teleológica, al modo de ser del *Dasein.* El antropocentrismo (habría que decir el «existencialcentrismo») metodológico encubre una forma de antropocentrismo metafísico, cuya patente expresión es la división del ente. Hay dos modos de ser y sólo dos: el del *Dasein,* es decir, el del hombre al fin y al cabo, y el de los demás entes. En la medida en la que la vida no puede pertenecer al reino de los otros entes —tesis que representa evidentemente un progreso con respecto a las concepciones materialistas y reduccionistas de la vida— se situará necesariamente del lado del *Dasein* y, en consecuencia, no habrá forma de dar con ella y se nos escabullirá. Sostener esto equivale a afirmar que la escisión husserliana entre la conciencia trascendental y la realidad mundana no ha sido tanto superada —como, no obstante, pretendía hacer Heidegger al afirmar que lo trascendental no puede ser un lugar fuera del mundo— cuanto desplazada: el abismo de sentido que separa lo absoluto trascendental de lo real relativo ha emigrado, por así decir, al interior del mundo en forma de diferencia entre existencia y subsistencia. Pero, así como no era posible pensar la unidad de la conciencia trascendental y la conciencia psicológica en Husserl, no alcanzamos a dar cuenta, en Heidegger, de la unidad concreta en el hombre de la existencia y la subsistencia. En otros términos, no basta con inscribir lo trascendental en el mundo para superar la escisión husserliana —de la que hay que resaltar que recoge por su parte, si bien desplazándolas, las distinciones de la metafísica clásica—. Aún es preciso entender cómo la existencia puede pertenecer al mundo, cómo se articulan la existencia y la subsistencia. Pero este asunto no es otro que el asunto de la vida y, como veremos, la respuesta implica reorganizar en profundidad el mapa conceptual sobre cuyo fondo se plantea este asunto.

La dimensión de pertenencia o de intramundaneidad del *Dasein* tiene un nombre: es el *cuerpo.* Es por tener un cuerpo por lo que el sujeto se inscribe en el mundo y entra en relación con los demás entes. Como atestigua la ambigüedad del término en español (y en francés: *corps*), este cuerpo es a la vez un cuerpo como los otros cuerpos (un *Körper*) y un cuerpo *propio,* es decir, ante todo vivo (*Leib*), cuerpo que, en cuanto tal, se distingue de los demás entes —cosa que resalta especialmente por el hecho de que puede sentirlos, tener experiencia de ellos—. El asunto de la unidad entre existencia y subsistencia, en el que está en juego el del sentido del ser del sujeto de la correlación, se concentra en el del sentido del ser del cuerpo propio, de la carne. En efecto, si abordar al sujeto por el lado de la existencia se revela a la postre peligroso debido a la dificultad,

atestiguada en Heidegger, de pensar su intramundaneidad, quizá haya que abordarlo por el otro lado, el de la intramundaneidad y preguntarse en qué un cuerpo puede ser «propio», es decir, sujeto para el mundo sin dejar de ser un ente en el mundo. Quizá sea necesario abordar la existencia del sujeto partiendo de su encarnación, al no haber podido dar cuenta de la encarnación partiendo de la existencia. En efecto, uno no puede evitar pensar que, debido a no haberse interrogado en profundidad sobre el sentido del ser del cuerpo, Heidegger no alcanzó verdaderamente a dar cuenta del *Dasein* en su dimensión de pertenencia y, así, a conciliar la existencia y la subsistencia. No cabe duda de que, al no alcanzar a pensar el cuerpo más que en términos de presencia subsistente, se vio conducido a rehusarle la corporeidad a la esencia del *Dasein* y, de esta manera, a impedirse integrar la encarnación en su descripción de los existenciarios. Tal es la razón de que el *Dasein* se escore del lado de una existencia cuya dimensión vital está singularmente ausente y de que no se acierte a dar con lo que la vida tiene de irreductible. Numerosos comentarios lo han resaltado: el cuerpo aparece como el callejón sin salida o lo impensado de la fenomenología heideggeriana, la cual le reconocía su especificidad[90] sin poder, en cambio, hacerle verdaderamente un sitio. Así pues, no cabe duda de que será más consecuente empezar preguntándonos por el sentido del ser del cuerpo.

La vida encarnada

El cuerpo propio

No sería exagerado decir que toda la obra de Merleau-Ponty aspira a calibrar hasta dónde da de sí el descubrimiento husserliano de la singularidad eidética de la percepción, caracterizada como intuición donadora originaria, y a sacar todas las consecuencias del mismo. Con Husserl se evidencia por primera vez la especificidad de la percepción, por su diferencia con la sensación —con la que la confunde el empirismo— y con la intelección —a la que el intelectualismo la asimila—. La percepción es donación de algo, más exactamente de una unidad que no se reduce a un cúmulo de sensaciones, sino que, por el contrario, se manifiesta en ellas. Aun así, esa unidad (ese sentido) no por ello trasciende sus apariciones como un objeto de conocimiento del que las sensaciones únicamente vendrían a ser un modo confuso de donación: el objeto percibido en su

unidad no tiene otra realidad que la de sus momentos sensibles, los cuales no son su negación, sino justamente su elemento o su ostensión mismos. No obstante, hay que reconocer que, a lo largo de toda la obra de Husserl, existe cierta tensión entre el descubrimiento de la *Abschattungslehre* y la conceptualización que la tematiza, conceptualización deudora toda ella del principio según el cual la razón objetiva no tiene límites: la cosa es comprendida contando con que es posible determinarla plenamente y, en consecuencia, la percepción queda subordinada al *telos* de un conocimiento adecuado, hasta el punto de que la conciencia perceptiva se confunde con la conciencia reflexiva. De esto es de lo que se percata Merleau-Ponty y por ello, sin dejar de apelar a Husserl, no deja de criticar su andadura, reprochándole lo que denomina su intelectualismo y su objetivismo. La manera husserliana de tematizar la percepción tiende en efecto a captar la aparición sensible (hilética) desde el punto de vista del sentido cuya manifestación ella es, en lugar de resaltar la inscripción del sentido en el momento sensible y, a partir de ahí, su opacidad por principio. Como lo resume Merleau-Ponty,

> los datos sensibles y las perspectivas a cada nivel serían unos contenidos captados (*aufgefasst als*) como manifestaciones de un mismo núcleo inteligible. Pero este análisis deforma el signo, al mismo tiempo que la significación, separa al uno del otro objetivándoles su contenido sensible, que está ya 'grávido' de un sentido, y su núcleo invariante, que no es una ley, sino una cosa: camufla la relación orgánica del sujeto y del mundo, la trascendencia activa de la consciencia[91].

Todo el esfuerzo de Merleau-Ponty consistirá en conceptualizar la actividad perceptiva conforme a su *eidos,* lo cual exige reinscribir el sentido percibido en su dimensión sensible constitutiva y sustituir la transparencia de la conciencia reflexiva por la pasividad y la opacidad de la conciencia perceptiva. Ahora bien, esa opacidad y esa pasividad son otros nombres de la encarnación de la conciencia. En la exacta medida en que el sujeto de la percepción es un sujeto corporal, ésta no puede ser asimilada a un acto intelectual, como Husserl tendía todavía a hacer: evidenciar el cuerpo propio como condición de existencia del sujeto resulta ser la única manera de respetar la eidética husserliana de lo percibido. Merleau-Ponty procederá a efectuar una reducción del sujeto reflexivo en beneficio de la conciencia corporal, con el fin de volver a hallar el rostro de

lo percibido en su opacidad y en su trascendencia constitutivas: la fenomenología de la percepción exige una fenomenología del cuerpo propio. Con todo, es necesario resaltar que, si según el orden fenomenológico (que es el de la *Fenomenología de la percepción*), el estudio del cuerpo está regido por la interrogación acerca de la percepción, ésta tiene su origen en un cuestionamiento más general que, desde el inicio, sitúa en el centro las relaciones de la conciencia y la naturaleza, es decir, precisamente el ser encarnado de la conciencia. Así es como empieza *La estructura del comportamiento:* «nuestro objetivo es comprender las relaciones de la conciencia y la naturaleza»[92]. Esta cuestión se especifica mediante exclusión simétrica del idealismo y del realismo, dos maneras inadecuadas de pensar esa relación, el uno subordinando la naturaleza a la actividad constituyente de la conciencia, y el otro sometiendo la conciencia a las leyes de la naturaleza. Al final de la *Fenomenología de la percepción,* Merleau-Ponty resume con estas palabras su andadura:

> Se trataba para nosotros de comprender las relaciones de la conciencia y la naturaleza, del interior y el exterior. O, si se quiere, se trataba de vincular la perspectiva idealista, según la cual nada es más que como objeto para la consciencia, y la perspectiva realista, según la cual las consciencias están insertas en el tejido del mundo objetivo y de los acontecimientos en sí. O, finalmente, se trataba de saber cómo el mundo y el hombre son accesibles a dos especies de investigación, explicativa una, reflexiva la otra[93].

Es decir, desde el comienzo Merleau-Ponty coloca en el centro de su interrogación el sentido del ser del sujeto en cuanto éste es a la vez momento del mundo y condición de su aparición —sujeto que, por nuestra parte, hemos caracterizado como vivir—. Merleau-Ponty entiende que el plano en el que se articulan la pertenencia al mundo y la fenomenización es el del cuerpo propio. En efecto, el cuerpo es *un* cuerpo, y, por lo tanto, se halla inscrito en el mundo e involucrado en las relaciones naturales con los otros entes (condición de univocidad), y también es *mi* cuerpo, es decir, un cuerpo propio, que se distingue de todos los otros entes en que es capaz de percibirlos, en que ellos son *para él* (condición de equivocidad).

Debido a que es parte del mundo y, a la vez, portador de una experiencia del mundo, el

cuerpo resulta accesible a dos tipos de investigación, explicativa y reflexiva, y la manera de proceder de Merleau-Ponty consiste siempre en mostrar la convergencia entre los análisis en tercera persona que realiza la fisiología —en particular, la goldsteiniana— y la experiencia que tenemos de nuestro propio cuerpo, proporcionada por la reflexión. En *La estructura del comportamiento,* el estudio del comportamiento —noción neutra respecto a la distinción entre lo orgánico y lo psíquico— conduce a evidenciar un «ser-en-el-mundo» animal o una «existencia» que, aunque no es intención expresa de un sentido, no puede quedar reducido a un montaje reflejo, al menos tal y como lo entiende el conductismo. Las numerosas experiencias realizadas con animales permiten evidenciar, entre el mecanismo ciego y el comportamiento inteligente, una actividad orientada de la que no dan cuenta ni el mecanicismo ni el intelectualismo clásicos. Estos análisis resultan corroborados en el plano de la fisiología humana, principalmente en la *Fenomenología de la percepción,* lo cual permite poner de manifiesto la singularidad fenomenológica del cuerpo. En especial, el estudio del fenómeno del miembro fantasma ofrece acceso al sentido del ser del cuerpo como un «tercer género de ser», esto es, en cuanto no es ni un conjunto de procesos objetivos ni la envoltura de una pura conciencia. En efecto, sabemos que la ilusión puede nacer con ocasión de una emoción o de un recuerdo y que puede desaparecer si el enfermo acepta su mutilación, si consiente en ella: en este punto, el fenómeno no admite una explicación estrictamente orgánica. Sin embargo, ninguna explicación psicológica puede desconocer el hecho de que, al seccionar los conductores sensitivos que van al encéfalo, se suprime el miembro fantasma. De donde podemos colegir que

> el miembro fantasma no es el simple efecto de una causalidad objetiva, ni tampoco una *cogitatio.* Sólo podría ser una mezcla de ambos si encontrásemos la manera de articular, uno con otro, lo 'psíquico' y lo 'fisiológico', lo 'para-sí' y lo 'en-sí', y facilitar un encuentro entre ellos; si los procesos en tercera persona y los actos personales pudiesen integrarse en un medio que les fuese común[94].

Ese medio común cuyos contornos dibuja Merleau-Ponty no es otro que el cuerpo propio con su modo de existir singular. En la medida en que este cuerpo no es objeto, sino adhesión activa al mundo —anterior al plano de la conciencia expresa—, el

miembro fantasma puede persistir como residuo de una antigua manera de existir y acabar desapareciendo cuando el sujeto consiente en su mutilación. Este cuerpo, cuya esencia se revela de forma privilegiada en sus deficiencias, es un ser-en (*être-à*) que aún no es un conocimiento, una actividad que está orientada sin ser conciencia, una posesión del objeto según el modo de la manipulación.

Pero, como dijimos más arriba, el análisis fenomenológico viene a confirmar los resultados obtenidos por la investigación en tercera persona, a saber: el descubrimiento del cuerpo como género de ser singular. Por un lado, mientras que lo propio de las cosas es que puedo «rodearlas», mi cuerpo se caracteriza por el hecho de que siempre está del lado mío, conmigo más que ante mí. Es pues como un saledizo sobre el mundo, implicado en él sin dejar de mantenerse en retirada, «cero» de espacialidad más que propiamente espacial. No es, pues, sujeto porque, al menos en parte, figura en el mundo, sin ser, hablando con propiedad, objeto debido a que permanece del lado mío, como una prolongación de mí mismo, y por lo tanto invisible para una parte de él mismo. Este enmarañamiento de lo subjetivo y lo objetivo cuya atestiguación es el cuerpo resulta confirmado por la experiencia —central para Merleau-Ponty— de la reversibilidad del tacto, del tocar. Puedo tocar mi mano izquierda (con la derecha) como un objeto dotado de propiedades táctiles (suave, tibia), pero, en cualquier momento, esta percepción puede invertirse: la mano tocada pasa a ser ella misma sensible a la mano que la toca, es decir, pasa a ser tocadora y, entonces, es esa mano derecha la que desciende al rango de mero objeto. De todo ello hay que extraer la conclusión de que el cuerpo no es nunca realmente sujeto, puesto que en cualquier momento puede ser sentido en cualquier punto de sí mismo, inclusive allí donde, por otro lado, es capaz de sentir; pero tampoco es nunca realmente objeto, en la medida en la que no hay parte tocada que no pueda convertirse en tocadora. Nos las habemos con un auténtico enmarañamiento de la tajante escisión entre objetividad y subjetividad, puesto que la objetividad del cuerpo, lejos de constituir la negación de su sensibilidad, parece ser más bien su condición. No hay que decir, por tanto, que el cuerpo sea un objeto capaz además de sentir, o que la subjetividad haya tomado un cuerpo, como si la distinción pudiera mantenerse al menos en teoría. Al contrario, como tal sentir, el sentir es encarnado, y el cuerpo propio es capaz de sensibilidad por ser cuerpo: de modo esencial, cada dimensión se nutre de la otra. En suma, lo que la experiencia del cuerpo revela resulta confirmado desde el punto de vista de su relación con el mundo: los movimientos de mi cuerpo revelan, en efecto,

un modo de ser absolutamente singular. Sería inexacto describir los movimientos que hago diciendo que me represento el objetivo y el trayecto que recorrer para, a continuación, realizarlos en el espacio. Lo propio de estos movimientos es que, en ellos, la intención y la acción coinciden, que la percepción del objetivo no se distingue del avance hacia él —lo cual significa, no que la percepción se negase con el desplazamiento, sino que es en la acción misma donde se realiza la percepción—. En pocas palabras, más allá del mero desplazamiento local, nuestro movimiento permanece más acá de la pura intención: en el movimiento, el cuerpo está en su meta, la ha alcanzado de un modo que no es ni el de la mera reducción de una distancia geométrica ni el de la representación, más allá de la alternativa entre la coincidencia física y la posesión intelectual. Es decir, no hay objetivo sino como acercamiento, y el cuerpo, como sujeto del movimiento, escapa así de la división entre conciencia y extensión. La descripción del cuerpo propio revela un sentido del ser irreductible, contra el que tropieza la trama conceptual surgida de la metafísica clásica, y es este sentido del ser el que Merleau-Ponty sitúa en el centro de su interrogación con miras a reestructurar el estatuto de lo percibido y, de forma más general, el de la significación. Pero ya es momento de señalar que ese sentido del ser no es otro que el de la vida misma, si es verdad que ésta puede ser caracterizada por el movimiento espontáneo, por el auto-moverse. En una primera aproximación, la vida puede en efecto definirse como ese movimiento fundamental por el que el sujeto se constituye y se conserva en y por una relación dinámica con un medio que se constituye como tal en esa misma relación. Precisamente los análisis de *La estructura del comportamiento* se sitúan en ese plano: el del comportamiento como relación indisolublemente activa y constitutiva con el medio, como modalidad y manifestación de la vida. Si damos por sentado que los análisis de la *Fenomenología de la percepción* apuntan a corroborar los de la primera obra —en cuya perspectiva se inscriben—, hay que concluir que la actividad perceptiva está inmersa en la actividad vital y que la conciencia es una expresión de la vida.

Sin embargo, no es ésta la dirección que emprende la *Fenomenología de la percepción,* y forzoso es reconocer que, en esta obra, el análisis del cuerpo propio no se lleva hasta el final. Así, no cabe sino sentirse sorprendido por el hecho de que, en ella, desde el principio hasta el final, el cuerpo propio sigue siendo pensado a partir de la conciencia y, al final, tematizado como una modalidad de ésta. Las formulaciones resultan reveladoras: Merleau-Ponty habla de «visión pre-objetiva del mundo» —lo que

equivale a situar el ser-en-el-mundo corporal en el horizonte de una objetivación de la que únicamente es capaz la conciencia—, así como de «sujeto anónimo» o de «conciencia pre-personal». El ser-en-el-mundo al que constantemente es referido el cuerpo sigue siendo abordado en los términos de una filosofía de la conciencia, hasta el punto de que el cuerpo propio es comprendido como una conciencia opaca o incoativa en lugar de como algo que pertenezca fundamentalmente a un orden distinto del de ella. En este punto, Merleau-Ponty no supera realmente la concepción metafísica del cuerpo, la cual ve en éste algo que viene a enmarañar o a volver opaca la transparencia de la Razón, como la parte de contingencia a la que el sujeto cognoscente está sometido: el cuerpo conserva la significación negativa característica de cuanto representa un obstáculo para el cumplimiento de la conciencia racional. La postura de Merleau-Ponty se distingue solamente por el hecho de que sitúa la existencia en el plano mismo de esa oscuridad o de esa incoatividad, si bien —como lo pone de manifiesto el recurso constante al léxico del «pre»— no renuncia a ese horizonte de la conciencia racional, al menos en la conceptualización con la que opera. Es, pues, como si la encarnación pasase del rango de condición (en el sentido clásico de nuestra condición) al rango de esencia, sin abandonar por ello la configuración en cuyo seno se inscribe aquella idea de condición, a saber: su posible superación en un modo de existencia liberado de las coerciones del cuerpo que conduciría a poseer lo real por completo, sin restos. Aunque, en lo sucesivo, irrealizable, el *telos* de la transparencia, y quizá de la salvación, sigue estando, aun así, presente en Merleau-Ponty. Lo expresa muy bien Franck Tinland cuando escribe que, en Merleau-Ponty, «por muy interesante que sea la encarnación del *cogito,* camina de la mano de una especie de desencarnación del cuerpo»[95]: si el *cogito* es encarnado, lo es en beneficio de un cuerpo que resulta ser una *visión* pre-objetiva del mundo, un cuerpo que conoce el mundo a su manera y cuyo movimiento es un saber en lugar de que su saber sea un movimiento. En este sentido la *Fenomenología de la percepción* aparece como un retroceso en relación con *La estructura del comportamiento.* Los análisis de Goldstein que Merleau-Ponty hacía suyos contenían la idea de que el ser-en-el-mundo pertenece a la vida y también, conforme a una tesis explícita de Goldstein, la comprensión de la percepción como una modalidad específica de la relación vital con el medio. En cambio, en la *Fenomenología de la percepción,* por la razón sin duda de que adopta un punto de vista «interno», es decir, debido a que describe el cuerpo desde el punto de vista de la

vivencia que de él tenemos, la vida se halla ahora ordenada a la conciencia y su dinamismo es comprendido esencialmente en términos de percepción.

Si manifestamos estas reservas no es porque queramos decir que, para pensar de veras la vida, haya que dejar de lado la dimensión perceptiva en beneficio de los puros procesos vitales (a propósito de los cuales, por lo demás, nos preguntamos qué son exactamente). Mostraremos, por el contrario, que la esencia de la vida entraña algo así como una tendencia a la visión o a la fenomenización, de suerte que la percepción no le es ajena. Pero, precisamente, un enfoque así prohíbe reducir la cuestión de la vida a la del cuerpo propio, casi inevitablemente inclinado hacia la conciencia desde el momento en el que no puede ser confundido con una cosa. Habrá pues que pensar el cuerpo como una realización de la vida, mejor que pensar la vida como una modalidad del cuerpo: únicamente con esta condición podrá ser inscrita en el corazón de la vida la dimensión perceptiva. En suma, Merleau-Ponty tiene razón cuando afirma, en el umbral de la *Fenomenología de la percepción,* que «la reflexión estará segura de haber encontrado el centro del fenómeno si es igualmente capaz de clarificar su inherencia vital y su intención racional»[96]. Pero hay que añadir que la «intención racional» no puede ser entendida sino a condición de que se ponga claramente de manifiesto su «inherencia vital», esto es, a condición pues de que sólo a partir de la vida, con su propio sentido del ser, debe darse razón de la razón misma. Ahora bien, la mayor dificultad estriba en evitar subordinar de antemano la *arjé* al *telos,* en evitar entender la inherencia vital en los términos de la intención racional en la que aquélla se sobrepasa; en pocas palabras, estriba en evitar subordinar el ser de la vida al de la conciencia, so pretexto de que la vida da lugar a la conciencia. Y esto es precisamente lo que Merleau-Ponty no consigue: lejos de que la conciencia ingrese en el haber de ese modo de ser originario que es la vida (el vivir), la vida misma es comprendida según su teleología perceptiva y racional; la existencia humana como existencia consciente informa su descripción de la vida, en este caso la del cuerpo propio, en lugar de tomar de ésta su sentido. Recurrir a la noción de comportamiento y pasar por la vida no apuntan entonces sino a lastrar, de alguna manera, la reflexión, a criticar la transparencia de la conciencia, pero no a ir más allá de ésta. Desde este punto de vista, la perspectiva de Merleau-Ponty no está tan alejada de la zoología privativa heideggeriana, que, por lo demás, desconocía: tenemos la impresión de que la vida, en su modalidad animal, desde el inicio es descrita desde el punto de vista

del ser-en-el-mundo humano —que Merleau-Ponty denomina también existencia—, como una modalidad deficiente e incoativa de éste. Sea como sea, la fenomenología del cuerpo empieza rescatándolo dentro del horizonte de la conciencia: no quiere reconocer en él la manifestación de un modo de existir que escapa del de la conciencia y que no puede ser otro que el de la vida. Es de lo que M. Dufrenne se percata con gran clarividencia en un artículo consagrado a la obra de Canguilhem *La connaissance de la vie* [*El conocimiento de la vida*]: en Merleau-Ponty,

> la vida es una significación: es lo que el cuerpo capta del ser vivo en lugar de lo que él es; el cuerpo, beneficiándose de lo que se le ha arrebatado al *cogito,* resulta ser una conciencia viviente en lugar de una vida consciente; por él, la percepción es primera e inengendrable y la vida no es un ser que pueda engendrar cualquier cosa.

No cabe expresar mejor que el cuerpo acaba siendo, no un modo de ser distinto al del *cogito,* sino un nuevo *cogito,* y que la vida resulta ser, al cabo, una modalidad de la conciencia, en lugar de que la conciencia sea una modalidad de la vida. Hay que subrayar que esto no se le había escapado a R. Ruyer, con quien M. Dufrenne confronta a Merleau-Ponty en ese artículo. Si a los estratos de lo físico, lo vital y lo psicológicamente consciente les damos los nombres de A, B, y C, hay que decir que «la *Gestalttheorie,* lo mismo que el mecanicismo, busca la unidad de los tres planos a partir de A. Por su parte, Merleau-Ponty, lo mismo que los idealistas, la busca a partir de las interpretaciones de C. Nosotros, por nuestra parte, la buscamos a partir de B, o de C como ser vivo»[97]. Aquí queda Merleau-Ponty decididamente colocado junto a las filosofías idealistas y separado de las que adoptan como punto de partida B, a saber: la vida. En suma, en la concepción merleau-pontiana del cuerpo propio, la *propiedad* se impone a la *corporeidad.*

Carne y quiasmo

Con todo, es indiscutible que Merleau-Ponty se da cuenta bastante pronto de los límites de la *Fenomenología de la percepción* y de la pregnancia de la filosofía de la conciencia, heredada de Husserl. De modo que se irá distanciando de esta filosofía a lo lardo de los años siguientes a la publicación de la *Fenomenología de la percepción.* Merleau-Ponty descubre que el empeño de reformar la filosofía de la conciencia desde el punto de vista de la encarnación está abocado al fracaso, ya que el significado de la

conciencia es unívoca: a la conciencia, por así decir, o se la toma —con su irreductible dimensión de inmanencia que, en verdad, excluye su propia encarnación—, o se la deja. En este sentido, cuando habla del «*cogito* tácito», esto es, de esa conciencia que sería presencia a sí como ausencia de sí, Merleau-Ponty intenta meter arbitrariamente el cuerpo en el corazón de la conciencia y, en lugar de resolver la dificultad, lo que hace es limitarse a bautizarla. La verdad es que el concepto de conciencia implica, «incluso cuando lo hace de manera refinada, la idea de una *res cogitans,* de un ser positivo del pensamiento, de donde deriva que los resultados de la reflexión sean inmanentes a lo irreflexivo»[98]. Hay una verdad de Husserl contra el propio Merleau-Ponty en la medida en que la esencia de la conciencia implica necesariamente la inmanencia o la transparencia de las vivencias. Reconocer la encarnación y lo irreflexivo exige pues, como condición previa, abandonar la filosofía de la conciencia: ésta es la dirección que tomará la refundición ontológica que *Le visible et l'invisible* [*Lo visible y lo invisible*] atestigua. El motor de esa refundición es una crítica radical del intuicionismo, considerado como presupuesto desapercibido de toda filosofía de la conciencia y, en consecuencia, de su propia *Fenomenología de la percepción.* El ponerse la conciencia se rige siempre por la determinación del sentido como esencia, es decir, como lo que en teoría es plenamente determinable, cognoscible de modo transparente, determinación esta que es deudora, ella misma, de un desconocimiento fundamental de la inserción del sujeto en el mundo. La conciencia es el lugar en el que reposa la esencia y ésta únicamente puede serle presente a un sujeto sin ataduras. Dicho de otro modo, la extramundaneidad del sujeto husserliano, denunciada especialmente por Heidegger, es la condición misma de la conciencia, de modo que resulta por completo coherente que todo intento de restituirle al sujeto su mundaneidad conduzca forzosamente a definirlo de modo distinto que como conciencia. A este gesto, culminado desde el principio por Heidegger, accede progresivamente Merleau-Ponty al descubrir los presupuestos de su propia fenomenología de la conciencia perceptiva: la filosofía de la carne procede de tomar en consideración con todo rigor la dimensión de *pertenencia* que caracteriza al sujeto. El puro espectador es algo derivado y la esencia es dependiente; ésta remite a un campo de experiencia y aquél a un sujeto que está en el mundo. Como escribe Merleau-Ponty,

> la esencia ciertamente es dependiente. El inventario de las necesidades esenciales se realiza siempre bajo algún supuesto [...]: si este mundo debe existir para nosotros, o si debe haber un mundo, o si debe haber algo, entonces es preciso que observen tal y cual ley estructural. ¿Pero de dónde sacamos nosotros la hipótesis, de dónde sabemos que hay algo, que hay un mundo? Este saber está por debajo de la esencia: es la experiencia de la que forma parte la esencia y que ésta no alcanza a envolver[99].

De lo que se trata es de discutir la correlación intuicionista, entre el puro espectador sin ataduras y la esencia transparente, en nombre de la inscripción originaria y constitutiva del sujeto en el mundo; en otros términos, se trata de invalidar el derecho del sujeto trascendental y de la adecuación, en nombre del hecho de la encarnación y de la no coincidencia. La novedad aquí radica en que nuestra situación ya no es comprendida desde el horizonte implícito de una conciencia racional pura en la que aquélla acabaría siendo superada; en pocas palabras, la novedad reside en que no se ve la situación como nuestra «condición», sino como nuestra esencia. En consecuencia, al ser esta situación infranqueable, ya no cabe definir el aparecer desde el punto de vista de un sujeto fuera del mundo: puesto que estamos situados en el mundo, nuestra experiencia se caracteriza por la no coincidencia o por la distancia, y es preciso integrar esa distancia en la esencia de la experiencia, comprender en qué sentido no hay proximidad más que por la distancia, ni claridad más que por la oscuridad —en lugar de que la oscuridad suponga un obstáculo para una claridad que, en principio, sería posible—. Como lo escribe con nitidez Merleau-Ponty,

> si la coincidencia siempre es sólo parcial, no es preciso definir la verdad por la coincidencia total o efectiva [...]. Es preciso pues que la separación, sin la cual la experiencia de la cosa o del pasado caería a cero, también sea apertura a la cosa misma, al pasado mismo, y que entre en la definición de éstos[100].

Así, vemos las cosas en el lugar en el que están y tal como son, aun cuando, existiendo en el mismo plano que ellas, de ellas nos separe nuestra condición encarnada y no podamos captarlas más que en la distancia y con opacidad. Tal es la situación cuyo alcance tenemos que medir y que el concepto *carne* recoge:

> esa distancia no es lo contrario de esa proximidad: es perfectamente acorde con ella, es su sinónimo. El espesor de la carne entre el que ve y la cosa es constitutiva tanto de la visibilidad de ésta como de la corporeidad de aquél; no es un obstáculo entre ella y él, sino su medio de comunicación. La razón por la que estoy en el corazón de lo visible es la misma que la razón por la que estoy lejos de ello: esta razón es que el que ve tiene espesor y está, por ello, naturalmente destinado a ser visto por un cuerpo[101].

La carne no es otro nombre del cuerpo: aquí está designando el sentido del ser del propio sujeto en la medida en que —inscrito en el mundo y, por lo tanto, a distancia de su objeto— está, sin embargo, cerca de él por ser capaz de percibirlo. Lo que aquí la carne especifica no es sino la unidad o el punto de articulación de lo que, por nuestra parte, hemos llamado univocidad y equivocidad del ente: una apertura al mundo sobre un fondo de parentesco con él, una proximidad perceptiva sobre el fondo de distancia espacial que ese mismo parentesco implica, la identidad de una opacidad y una transparencia. Cuando habla de carne, Merleau-Ponty no está describiendo el cuerpo, sino el sentido del ser del sujeto según su específica relación con el mundo, sentido del ser en el que se fundamenta la propia posibilidad de la encarnación. Lo mismo que el *Dasein* no es el hombre, sino la condición de ser comprendido como distinto de los demás entes, la carne no es el cuerpo, sino la condición desde la que puede ser comprendido. No es porque el sujeto tenga un cuerpo por lo que es de carne; al contrario: porque existe como carne, es susceptible de tener un cuerpo. En este punto es en el que el análisis de la reversibilidad del tacto viene a alimentar a la ontología de la carne, de la que es —más que su punto de partida fenomenológico— una ilustración entre otras. En efecto, decir que el ser-tocado puede, en cualquier momento, volverse un tocar y que no hay tocar más que si es susceptible de convertirse en el objeto de otro tocar significa *ipso facto* reconocer que la inmersión del sentir en el mundo (el cuerpo designa esta inmersión) no es su negación, sino su condición; que existe pues unidad entre el sentir y su intramundaneidad, entre el sujeto y su vertiente corporal, unidad que es más profunda que su diferencia. La reversibilidad del tocar atestigua un sentido del ser que puede generalizarse, que no es válido únicamente para la relación consigo mismo

en el recinto del cuerpo, sino para la relación con el mundo mismo. La sensibilidad para y por la que hay un mundo, lejos de quedar comprometida por estar inscrita en él, halla en esta misma inscripción su propia condición: el envolvimiento (perceptivo) del mundo por el sujeto tiene como envés el envolvimiento (ontológico) del sujeto por el mundo.

Las nociones centrales de *entrelazamiento* y de *quiasmo* no se comprenden si no es a la luz de esta caracterización de la carne. Cometeríamos un error si implícitamente tomáramos como punto de partida el cuerpo entendido como fragmento o pedazo de materia circunscrito, es decir, comprendido según un sentido del ser predeterminado, y constatásemos que la sensibilidad está inmersa en él, resaltando con ello la intimidad —ya establecida en la *Fenomenología de la percepción*— entre la conciencia y su cuerpo, lo cual no significaría aún que la estuviésemos entendiendo. Si lo hiciéramos así, seguiríamos sin ver qué es lo que permite franquear la clausura del cuerpo y generalizar esa inscripción de la sensibilidad; en otros términos: qué es lo que permite hablar de carne del mundo[102]. Hay que entender que Merleau-Ponty denomina carne a cierto modo de ser caracterizado por la identidad del sentir y de la pertenencia, identidad cuyo emblema o manifestación es mi cuerpo, pero que no puede confundirse con él. Mi carne no presupone mi cuerpo como ese pedazo de materia al que vendría a añadírsele misteriosamente un sentir. Por el contrario, mi cuerpo sí que presupone mi carne como el modo de ser que gobierna su existencia: la carne es el sentido del ser del sujeto y, por ello, este sujeto tiene un cuerpo. A partir de ahí, la dimensión de pertenencia, constitutiva de la carne, no significa poseer un sitio circunscrito en el seno de la extensión. La pertenencia al mundo no reposa sobre el cuerpo, puesto que es ella la que funda la posibilidad de éste; la pertenencia no es una propiedad del cuerpo, sino que el cuerpo es una modalidad de la pertenencia. Dicho con otras palabras, la situación *espacial* está subordinada a una situación *ontológica,* la contigüidad está gobernada por una comunidad de ser: no es porque mi cuerpo esté *en* el mundo (posición espacial) por lo que es *del* mundo (parentesco ontológico); por el contrario, en la medida en la que, en cuanto carne, es *del* mundo, puede también estar en el mundo. Ésta es la razón fundamental por la que mi cuerpo, aunque situado en un punto circunscrito del mundo, es capaz de entrar en relación con la totalidad del mundo, de no estar sólo allí donde está situado, sino, por así decir, allí donde percibe[103]. Con otras palabras, la proximidad perceptiva es ciertamente la otra cara de la distancia corporal o espacial, pero esta misma

distancia recubre una proximidad ontológica más profunda; tal como ya los griegos lo entendieron, la relación de conocimiento recubre necesariamente una relación de ser: el sujeto no puede estar en el objeto (*être à l'objet*) por la percepción si no es porque, a pesar de la distancia espacial, comparte algo con él. Como muy bien lo expresa Merleau-Ponty, «si el cuerpo es cosa entre las cosas, lo es en un sentido más fuerte y más profundo que ellas: es [...] que es *una más de ellas,* lo cual quiere decir que se destaca (*détache*) sobre ellas y, en esa medida, se despega (*détache*) de ellas»[104]. Así, la corporeidad del cuerpo como pedazo de materia está sostenida por una pertenencia ontológica, y la relación de contigüidad espacial con los demás entes recubre una relación de continuidad ontológica. Cuerpo y carne remiten a dos planos del ser distintos: la carne designa la pertenencia ontológica del sujeto al mundo, el hecho de que es *de él,* mientras que el cuerpo remite a la pertenencia espacial —la cual se halla gobernada por esa pertenencia ontológica—, el hecho de que es *en él.* Ni que decir tiene que el concepto merleau-pontiano de carne está influido por la lectura del inédito de Husserl, traducido al francés con el título «L'Arche originaire Terre ne se meut pas»[105], que Merleau-Ponty conoció muy pronto. En este escrito, la Tierra es descrita como el lugar de la carne, es decir, como un suelo más que como un cuerpo. De ello se deriva que no se mueve, lo cual no quiere decir que sea inmóvil, sino que se sitúa más acá de la diferencia entre reposo y movimiento —esta diferencia está dando ya por supuesto el espacio físico—, puesto que ella es el suelo sobre el que se mueve la carne. La Tierra es, dice Husserl, «un todo cuyas partes —cuando se piensan por sí, fragmentadas o fragmentables, como sin duda puede hacerse— son cuerpos físicos, pero que como 'todo' no es cuerpo físico alguno»[106]. Esto significa también que no está ni en el espacio ni en el tiempo —lo que supondría delimitación y fragmentación—, sino, más bien, que el espacio y el tiempo están en ella. La carne de la que habla Merleau-Ponty puede ser pues asimilada a la Tierra husserliana: la carne es el suelo de nuestra carne (cuerpo), es decir, no su lugar, sino su zócalo ontológico o su pertenencia. La carne no es el lugar en el que mi cuerpo ocupe un sitio: es el ser mismo de la pertenencia.

Sólo dentro de este marco se puede entender la noción de quiasmo, que Merleau-Ponty forjó en el marco de su ontología naciente. Con las siguientes palabras pone fin al pasaje citado más arriba (sobre la distancia como sinónimo de proximidad): «El espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el del mundo, es, por el contrario, el único medio que tengo

para ir al corazón de las cosas, haciéndome yo mundo y haciéndolas a ellas carne»[107]. Esta relación cruzada resulta incomprensible mientras nos atengamos a la idea de cuerpo como fragmento de extensión habitado por una sensibilidad, que sigue siendo todavía la de la *Fenomenología de la percepción.* En cambio, si el cuerpo es correctamente comprendido como carne, a saber: como pertenencia ontológica al mundo, que le permite precisamente «hacerse mundo», entonces comprendemos enseguida que la inmersión del sentir en el cuerpo pueda significar asimismo la venida del mundo a la manifestación. Si el cuerpo y el mundo están dotados de la misma textura ontológica, textura a la que da nombre la noción de carne, el devenir mundo del sujeto —algo que ha sido posible por el ser carnal de su cuerpo— es al mismo tiempo el devenir fenoménico del mundo. Las cosas vienen a mí (en su aparecer) en la medida en que yo avanzo hacia ellas (en la encarnación): la aparición del mundo es la contrapartida de la inmersión del sujeto. Lo que Merleau-Ponty hace, pues, es radicalizar la pasividad del sentir, su inscripción en un cuerpo, entendiendo ésta como pertenencia ontológica, lo cual lleva a evidenciar una especie de *inversión* intencional: si el sentir está verdaderamente sumergido en el mundo (inmersión carnal que el cuerpo atestigua), entonces el sentir del mundo (por parte del sujeto) se confunde con el comparecer del mundo, es decir, con su ser-sentido. El auténtico sujeto del sentir ya no es el cuerpo, como en la *Fenomenología de la percepción,* sino el mundo mismo, del que se despega el cuerpo: el sentir es el sentir del mundo en el doble sentido del genitivo. El quiasmo designa pues la identidad de dos movimientos de sentido contrario: el movimiento descendente del sentir hasta el mundo por el cuerpo y el movimiento ascendente del mundo hasta el ser-sentido. Asistimos así a una inversión de las funciones: al hacerse mundo por su cuerpo, el sentir deja de ser *sujeto* para, de alguna manera, devenir efecto, es decir, manifestación. Pero es evidente que se trata de descripciones abstractas que intentan descomponer el movimiento de la manifestación mediante categorías de las que el movimiento es en realidad la negación. Para Merleau-Ponty se trata únicamente de medir el alcance de la pasividad inherente a la encarnación, mostrando que hay una especie de descentramiento o de recusación tal que hace, por así decir, emigrar a la subjetividad hasta la exterioridad, para no significar más que el ser subjetivo o fenoménico del mundo. Decir que el sujeto es pasivo es reconocer que no sólo está afectado, sino llevado, digámoslo así, por lo que le afecta, despojado de sí mismo por aquello hacia lo cual se dirige o a lo que se entrega,

hasta el punto de que deja de ser el sujeto de su «actividad»: la realidad del sentir no es sino la del ser-sentido, la subjetividad no tiene ya sino un sentido adjetivo. La aparición deja de ser, pues, obra de un sujeto, para pasar a serlo del mundo mismo, puesto que su *esse* es un *percipi,* obra de la que el cuerpo no es más que el mediador. Lejos de que el ser visible repose sobre el acto de la visión, la visión, por el contrario, resulta ser correlativa a la visibilidad intrínseca del mundo: adviene cuando un cuerpo viene a cristalizarla. Por esto, Merleau-Ponty puede hablar de una «inserción del mundo entre las dos hojas de mi cuerpo»[108]. Evidentemente, el mundo del que se trata es el mundo que aparece y las dos hojas de mi cuerpo son el cuerpo como veedor o como sentir y el cuerpo como pertenencia al mundo o como carne. No puedo estar ante el mundo, como lo que me aparece (subjetividad del sujeto), sino en la medida en que, por mi vertiente carnal, estoy situado en su profundidad. Decir que tengo una carne es lo mismo que decir que estoy situado en los dos lados, ante (*devant*) el mundo y también más acá (*en-deçà*) de él; tanto es así que el mundo viene, en efecto, a intercalarse entre esas dos hojas de mi cuerpo que son mi sentir y mi carne. Debido a esta división en hojas del cuerpo, el circuito que va del sujeto hacia el mundo haciéndolo aparecer se solapa con el circuito inverso que va de la carne (del mundo) hacia el aparecer: porque estoy en el corazón de las cosas merced a mi carne, puedo hacerlas aparecer; porque estoy detrás de ellas, en su profundidad, puedo también estar ante ellas, como el que las percibe. En fin, habría pues que distinguir la subjetividad del sujeto —que se confunde con el ser fenoménico del mundo— de su existencia —que es la de la carne o de la pertenencia, como condición de esa fenomenicidad—.

Por muy enigmáticos que estos análisis parezcan, son a nuestro entender decisivos, dado que intentan situarse lo más cerca posible de la correlación, tal como Husserl la tematizó, a fin de extraer de ella todas sus consecuencias. Al pensamiento le cuesta mucho captar los términos de la correlación desde el propio punto de vista de su relación, y lo más habitual es que tienda a autonomizar sus polos en detrimento de lo que los vincula, que no es sino la fenomenicidad misma. El idealismo, en todas sus formas, privilegia lo que el ente tiene de relativo a la conciencia en detrimento de su trascendencia, mientras que el naturalismo, en todas sus formas, preserva la trascendencia del ente en detrimento de su dependencia constitutiva de la conciencia y, entonces, convierte a ésta en un efecto al insertarla en el tejido de los acontecimientos

objetivos. En el primer caso, no se acierta con la correlación por exceso de distancia de la conciencia respecto al mundo. La diferencia del sujeto es tal que su pertenencia al mundo se vuelve incomprensible, de manera que es el mundo el que acaba perteneciendo al sujeto al haber sido constituido por él: la univocidad del ente queda sacrificada a su equivocidad. Por el contrario, en el segundo caso no se acierta con la correlación por exceso de proximidad del sujeto al mundo, es decir, por falta de diferencia. Hasta tal punto se insiste en su continuidad respecto al mundo, que el sujeto queda atrapado en el tejido de los acontecimientos objetivos y lo que se vuelve incomprensible es el aparecer del mundo: esta vez, es la equivocidad la que es sacrificada a la univocidad. Merleau-Ponty quiere situarse de manera resuelta más allá de esta alternativa a fin precisamente de pensar juntas la equivocidad y la univocidad del ente. Da prueba de ello una nota de trabajo inédita:

> Valor del dualismo o, más bien, rechazo del monismo explicativo que sería recurso a ontología intermediaria. Busco un medio ontológico, el campo que reúna objeto y conciencia. Y esto es necesario si se quiere salir de la filosofía idealista. Pero el campo, el ser bruto [...] no ha de ser concebido como una tela en la que estarían tallados el objeto y la conciencia, así como el orden de la causalidad y el del sentido.

Se trata de pensar una univocidad que no amenace la diferencia de la conciencia y no se remita pues a un medio positivo; se trata de conciliar la diferencia del sujeto, en cuanto fenomenizador, con su pertenencia. La carne da nombre al lugar mismo de esa conciliación. Ahora bien, una exigencia como ésta requiere ineluctablemente una reforma ontológica, la que se esboza en *Le visible et l'invisible:* debido a su pertenencia, cuya significación es ontológica más que física, el propio sujeto emigra al interior del mundo en el que se inscribe para confundirse con la visibilidad de ese mundo. La carne entonces viene a significar esa «Visibilidad, esa generalidad de lo Sensible en sí, ese anonimato innato de mí mismo»[109].

Sin embargo, este análisis deja insatisfecho y, para decirlo con brusquedad, uno tiene la viva impresión de que la noción de carne viene a bautizar y, así, a tapar la dificultad, en lugar de resolverla. En efecto, el concepto mismo de carne es un concepto equívoco: la distinción entre la equivocidad y la univocidad del ente retorna en el interior mismo de

la carne que, de esta forma, la ratifica en lugar de superarla. En otras palabras, con el concepto de carne no se llega a la correlación, y esto sucede a la vez por exceso y por defecto, como si este concepto representase el último avatar de la ontología objetiva —el lugar mismo de la cohabitación entre el idealismo y el naturalismo—, en lugar de ser el operador de su superación, como en cambio Merleau-Ponty intentaba que fuese. En efecto, al describir una sola carne elemental, «indivisión de ese ser sensible que soy y de todo el resto que se siente en mí», «medio formador del objeto y del sujeto»[110], Merleau-Ponty vuela, por así decir, por encima de la correlación, despreocupándose, al hacerlo, de la equivocidad del ente: parece emprender la ruta de una filosofía monista de la naturaleza, forma desplazada y sofisticada del naturalismo que él mismo no deja de denunciar. No evita el riesgo del «monismo explicativo» que recurre a una «ontología intermediaria» contra el que, no obstante, nos pone en guardia: en efecto, la carne aparece como una especie de medio o de tejido del que procederían misteriosamente tanto el sujeto como el objeto. Lo que, en este caso, se echa en falta es la distancia en la correlación, es decir, la separación entre la aparición y lo que aparece y, en consecuencia, la diferencia del sujeto. Si todo es carne o deriva de la carne, lo que se vuelve imposible es la singularidad de mi carne, es decir, del cuerpo propio: «el anonimato de mí mismo» bascula hacia el anonimato del mundo y, en lo que a la cuestión del sujeto se refiere, ya nada distingue esta postura de la del naturalismo. Sin embargo, Merleau-Ponty se percata del riesgo y rectifica: «La carne del mundo no es *sentirse* como mi carne. Es sensible, pero no sentiente. Aun así, la denomino carne [...] para decir que es *pregnancia* de posibles, *Weltmöglichkeit*»[111]. El terreno que parecía ganado resulta súbitamente perdido. La dualidad de lo subjetivo y lo objetivo, del sentir y lo sentido, reaparece en el seno mismo de la carne en forma de distinción entre mi carne y la carne del mundo, entre el cuerpo propio y los otros cuerpos, entre el cuerpo como *Leib* y el cuerpo como *Körper.* Que la carne sea mía bien parece hacer imposible su asimilación ontológica a los demás entes del mundo, de suerte que el problema del sentido de la encarnación permanece íntegro. En efecto, no se adelanta nada con subordinar el cuerpo del sujeto a la carne como a su modo de ser originario, puesto que la carne se revela no ser sino ese mismo cuerpo. Súbitamente se descubre que la univocidad de la carne escondía una equivocidad irreductible: la carne es necesariamente mía y, por lo tanto, sólo por analogía o como metáfora se puede hablar de carne a

propósito del mundo visible. A partir de ahí, Merleau-Ponty se expone al otro peligro que quiere evitar: el del idealismo, el cual hace prevalecer absolutamente la diferencia del sujeto sobre su comunidad ontológica con el mundo. La impresión que se tiene es la de no haber avanzado ni un ápice respecto a la *Fenomenología de la percepción:* al definir mi carne como «sentir-se», a saber, quiérase o no, como una conciencia que es necesariamente también autoconciencia, Merleau-Ponty recae de forma inevitable en las dificultades que, no obstante, le habían movido a superar el punto de vista de la *Fenomenología de la percepción.*

Como siempre, todo depende del punto de partida, en este caso, del problema que Merleau-Ponty se propone resolver. Este problema es el de la percepción, y Merleau-Ponty lo empieza planteando desde un punto de vista crítico al preguntarse en qué condiciones puede ser pensada la percepción en su especificidad y, por ende, ser distinguida de una intelección, en qué condiciones es posible recuperar en su presencia viva la cosa percibida en lugar de amoldarla al objeto. Al hacer esto, Merleau-Ponty se sitúa en el marco de una filosofía de la conciencia, respecto a la cual únicamente se trata de sacar a la luz una dimensión de pasividad, debido a que ante todo es conciencia perceptiva. Esta dimensión será referida al cuerpo. De modo que al cuerpo, que asegura la inserción del sujeto en el seno del mundo, no se le interroga tanto por él mismo —en su sentido del ser propio— cuanto por ser aquello que garantiza la receptividad de la conciencia y, por lo mismo, la opacidad del objeto percibido. De ahí que la reflexión oscile entre, por un lado, identificar al cuerpo con el *Körper* y, por el otro, reducirlo a simple momento de la conciencia: en cuanto se empieza a poner al cuerpo en su corporeidad —como una cosa del mundo entre otras—, su especificidad —es decir, su propiedad— queda inevitablemente referida a la conciencia y, entonces, es por defecto (de corporeidad) por lo que no se acierta con su sentido del ser, tras haber fallado antes por exceso. Debido al punto de aplicación de su interrogación, Merleau-Ponty refiere el cuerpo a un sentido del ser predeterminado y, así, no alcanza nunca a circunscribir su sentido del ser propio, por encima de la división entre conciencia y objeto. Por haber focalizado toda su atención sobre la cuestión de la percepción, Merleau-Ponty aborda el cuerpo, no tanto por sí mismo, cuanto como lo que viene a lastrar la conciencia idealista, a permitirle percibir al inscribirla en el mundo: el ámbito de lo que hay que pensar está circunscrito, pero no es sometido a interrogación. En otros términos, la fenomenología de Merleau-Ponty no es una fenomenología del cuerpo, sino una fenomenología de la

percepción. Lo que se pregunta es cuál es el sentido del ser del sujeto como sujeto que percibe, y responde con el cuerpo: no llega a interrogar el sentido del ser de este último, y esto la lleva a los callejones sin salida que hemos señalado.

La verdad es que no basta con afirmar que la conciencia está encarnada y que, por eso mismo, a mi cuerpo lo singulariza su capacidad de sentir. La verdadera pregunta es esta otra: ¿Cuál es el sentido del ser del cuerpo dado que es capaz de sentir? ¿Cuál es el sentido del ser de la corporeidad dado que ésta implica una propiedad? Rápidamente se da cuenta Merleau-Ponty de que es necesario interrogar el sentido del ser del cuerpo, debido a que éste, digámoslo así, no encuentra acomodo en la partición entre conciencia y mundo y no puede ser reconducido ni a una ni a otro: tal es la razón de que abandone una filosofía de la conciencia en beneficio de una filosofía de la carne. Esta filosofía intenta referir la corporeidad a un sentido del ser más originario del sujeto, que conjuntamente dé cuenta de su pertenencia y de su sensibilidad. Sólo que el ángulo bajo el cual se aborda la carne impide que este proyecto llegue a puerto. En efecto, la andadura de Merleau-Ponty parte de la reversibilidad del tacto y, de este modo, lo que resalta es el hecho de que la pertenencia es constitutiva del sentir, puesto que no hay tocante que no sea tangible, ni veedor que no sea visible. Al hacer esto, mantiene la dualidad de la conciencia y el objeto en el mismo instante en el que quiere liberarse de ella, desplazándola al interior mismo del cuerpo propio bajo la figura de la reversibilidad del sentir; yuxtapone actividad y pasividad, sensibilidad y pertenencia, en lugar de remontar hasta su fuente común. Vemos cuál es la consecuencia de este gesto: su análisis está abocado a oscilar entre, por una parte, tener en cuenta una pertenencia que diluye al sentir en el anonimato del mundo y, por la otra, reconocer la especificidad del sentir que le hace refluir del lado únicamente del cuerpo propio. La ambigüedad de la carne se debe a la dualidad que desde el inicio está inscrita en el corazón del sujeto: éste remite a la carne del mundo cuando se le aborda por su lado tangible (como ser tocado) o por el de la visibilidad, pero se confunde con la carne propia cuando se le vuelve a considerar desde el punto de vista del tocar o del ver. Esto es lo mismo que decir que Merleau-Ponty nunca sale de la filosofía de la conciencia y, por lo tanto, no puede nunca tematizar el sentido del ser del cuerpo sobre el que reposa su intramundaneidad.

Aun así, el gesto que hemos creído percibir en *Le visible et l'invisible* indica en cierta medida la vía que hay que seguir. Si es verdad que el cuerpo da nombre al modo como el sujeto se inscribe en el mundo, es decir, a la dimensión que comparte con los demás

entes, entonces de lo que se trata es del sentido del ser del cuerpo, el cual tiene que ser, pues, reconducido a una dimensión más originaria. No es que el sujeto pertenezca al mundo por poseer un cuerpo; al contrario, se debe a su sentido del ser propio el que el sujeto pertenezca al mundo y, en consecuencia, posea un cuerpo. De lo que se trata es del modo de ser del sujeto en la medida en que su pertenencia al mundo no excluye su sensibilidad, sino que se la impone. Este modo de ser no es el de la carne, que, como acabamos de mostrar, reúne las dos dimensiones en lugar de fundar su unidad: sólo puede hacerlo el modo de la *vida.* De forma que el *Leib* al que Merleau-Ponty, después de Husserl, refiere el cuerpo debe ser él mismo comprendido desde el punto de vista del *Leben.* No es porque tengamos un cuerpo —por el cual pertenecemos al mundo— por lo que somos vivientes; al contrario, es porque somos vivientes —porque nuestro ser no es otro que un vivir— por lo que pertenecemos al mundo y poseemos pues un cuerpo. La pertenencia del sujeto al mundo —de la que el cuerpo es a la vez modalidad y manifestación— procede de su vida (de su vivir) y por esto es por lo que puede comportar una dimensión de sensibilidad, es decir, por lo que puede hacer aparecer el mundo al que pertenece. Dicho de otro modo, es la conciencia misma (en el sentido mínimo de ser consciente) la que, a su vez, remite a la vida como a la dimensión de fenomenización constitutiva de la pertenencia. No es porque seamos conciencias por lo que podemos vivir el mundo; al contrario, es porque estamos vivos, y por lo tanto insertos en el tejido del mundo, por lo que podemos vivirlo, es decir, tener conciencia de él. Como se ve, retenemos algo del proyecto de Merleau-Ponty, a saber: la idea de fundar conjuntamente la pertenencia al mundo y su percepción sobre un sentido del ser que caracterice de modo originario al sujeto. Pero más allá de la carne a la que Merleau-Ponty se atiene, con las consecuencias que hemos constatado, hay que volver a hallar la vida que la anima.

Por otra parte, vemos mejor la aportación y la posición exacta de Heidegger en cuanto a este asunto. Hemos subrayado el hecho de que, prisionero sin duda de una concepción limitada del cuerpo, que lo sitúa del lado de la *Vorhandenheit,* Heidegger no alcanzaba a integrar la carne en la existencia, que resultaba así desgajada de la vida —privada de vida—. Por esto, un pensamiento auténtico de la existencia, que tenga en cuenta la dimensión originariamente vital, no puede eludir el cuerpo y debe, por lo tanto, integrarlo en esa existencia. Pero, al revés, el límite fundamental de la andadura merleau-pontiana radica en que, si bien tiene en cuenta la encarnación del sujeto, permanece,

también él, prisionero de su determinación como realidad sustancial o fragmento de extensión, determinación que entonces debe, por así decir, compensar mediante el recurso a la conciencia. Si Merleau-Ponty no logra evitar las ambigüedades y oscilaciones que hemos evidenciado, se debe, a la postre, a que no aprehende al cuerpo en su modo de ser propio, como escapando de la *Vorhandenheit.* Por ende, lo que aquí se echa de menos es un acercamiento *existenciario* a la corporeidad, acercamiento que comprendería al cuerpo como un modo de ser-en-el-mundo (y no como su «vehículo», según el término de Merleau-Ponty): precisamente será este acercamiento el que permitirá superar la corporeidad en beneficio de la vida. De modo que, si bien es verdad que un pensamiento auténtico de la vida no puede ahorrarse el cuerpo, no por ello es menos verdad que una fenomenología rigurosa del cuerpo debe reconducirlo a la existencia de la que, en realidad, procede. La fenomenología de la vida se halla en la encrucijada de esa doble exigencia —la vida es la existencia en su calidad de encarnada, o el cuerpo aprehendido en su condición existenciaria—, y por esto hay que situarla más allá de Merleau-Ponty y Heidegger.

III. LA DIVISIÓN DEL MOVIMIENTO

La estructura del aparecer y la encarnación del Dasein

Supraobjetividad e hiperpertenencia

En la obra fenomenológica de Jan Patočka encontramos una reflexión sobre el sentido del ser del sujeto que tiene en cuenta las condiciones que hemos intentado evidenciar, por lo que accede a un nivel de radicalidad sin par. Esta determinación del sentido del ser del sujeto tiene lugar en el seno de una meditación más general sobre el aparecer y su estructura propia. Esta meditación se inscribe en el proyecto de constituir una (o, mejor, la) filosofía fenomenológica. Esta filosofía vendría a exponer las posiciones fundamentales de la propia fenomenología, por encima de las divergencias entre sus representantes. El aparecer como tal, cuya legalidad propia Patočka se propone evidenciar, puede describirse según una estructura ternaria:

> Consideramos pertenecientes a la estructura del aparecer como tal esa totalidad universal de lo que aparece, el gran todo, así como eso *a lo que* aparece cuanto aparece, la subjetividad (que tiene una estructura pronominal vacía, que no hay que confundir con un sujeto singular cerrado), y el cómo del aparecer, del que depende la polaridad plenificación-vaciamiento[112].

Empecemos deteniéndonos en el primer momento de esta estructura. La totalidad universal de lo que aparece, a la que Patočka denomina a veces «la inmensidad inaparente», forma parte de la propia estructura del aparecer, lo cual significa que toda aparición es necesariamente co-aparición de esta totalidad. Esto se puede justificar desde el punto de vista de la donación por escorzos, que describe la esencia de la percepción. La cosa percibida tiene la peculiaridad de que, si bien está presente «en carne y hueso» (*Leibhaft,* ésta es su definición), nunca lo está plenamente, en su plenitud, debido a que siempre reclama otros escorzos que vengan a completar un curso infinito cuyo polo es la cosa. Ahora bien, la dificultad aquí reside en comprender la posibilidad de la anticipación. En efecto, por un lado es imposible decir que, puesto que la cosa está ya dada en los escorzos, puedo entonces continuar el curso, ya que la cosa no es

precisamente sino la unidad sintética de la serie. Esta unidad suya sólo está presumida, pues en cualquier momento puede suceder que tal o cual escorzo haga estallar la unidad que se había dibujado: lo que a través de estos aspectos se constituye es la propia unidad objetiva. Aun así, por otro lado, la explicitación de ese curso de escorzos y, a partir de ahí, el rebasamiento de cada uno de ellos, supone que yo esté, de antemano, en relación con lo que excede a cada vivencia presente, que siempre ya y continuamente me esté siendo entregado algo según el modo del «por plenificar». Esto es tanto como decir que la constitución de la cosa en la percepción supone una tesis de existencia o la apertura a un campo de existencia que no pueden ser confundidas con dicha constitución: porque desde el inicio tengo la certeza de que *hay* algo, puedo hacer explícitos los objetos en la percepción, lejos de que sea esta percepción la que por sí sola me garantice que hay algo. En la medida en la que implica la aparición de objetos, el aparecer perceptivo remite a Algo que aparece originario que hace que sea posible la anticipación perceptiva, de forma que los objetos, teniéndolo como fondo, se desgajarán singularizándose. En su calidad de condición de la aparición perceptiva, Esto que aparece no puede, ello mismo, ser percibido o, mejor, no pertenece al orden de la percepción, lo que empieza por plantear el problema de su modo de donación. Así, escribe Patočka:

> Resulta claro que lo no actual, lo desconocido, lo extraño y lo lejano sólo pueden entrar en la percepción a condición de que ella los presuponga, de que ésta haya tenido lugar ya siempre sobre el fondo que aquéllos forman [...]. La percepción del singular se sabe ya siempre en el seno de una infinitud no actual actualizable. La percepción no discurre, pues, en una sucesión de más y más donaciones perceptivas, sino desde un comienzo en un todo que está presente incluso cuando no es percibido. Y es precisamente este todo el que en la percepción se articula en una sección dada y otra no dada, una presente y otra no presente, una actual y otra no actual, una que es mía propia y otra que me es extraña. Estas estructuras son comprensibles sólo porque de antemano está dada una suerte de presencia primordial, no sensible; comprensibles sólo porque hay una donación del todo en este sentido[113].

Esto que aparece último, constitutivo de la legalidad del aparecer, no es otro que el *mundo*. De acuerdo con lo que acabamos de decir, este mundo no es la suma de los entes

que aparecen (percibidos) ni el ente que los contuviera a todos, sino el marco que éstos presuponen y, a la vez, constituyen, el tejido o elemento que tienen en común y que no es sino ellos mismos. Un todo, dice Patočka, que no está compuesto de partes, que es inconmensurable con cada parte, pero está, no obstante, contenido en cada una de ellas[114]; en suma.

> El ensamble previo, necesario, que no se manifiesta en sí mismo, sino únicamente en las cosas, es así el fondo oscuro (puesto que indeterminado) del mundo, el cual determina todo y reina en todo. El ensamble está siempre ahí y es siempre necesario, pero él mismo no es un ente que pueda entrar en la aparición[115].

Por esto es preciso distinguir dos sentidos del mundo: uno empírico y sumativo, y el otro trascendental y ensamblador. Al mundo como conjunto de entes debe oponérsele el mundo como condición suya; al «mundo de los seres en los que creemos» debe oponérsele el «mundo *con cuya ayuda* se ‘cree’»[116], lo que Patočka resume de esta manera: «la forma-mundo (*Weltform*) de la experiencia es, a la vez, lo que hace posible una experiencia del mundo»[117].

De la naturaleza de Esto que aparece depende el «cómo» del aparecer, tercer momento de la estructura del aparecer. En efecto, la cuestión está en saber cómo se da la aparición, dado que supone la co-aparición del mundo como su condición, cómo pues aparece esa totalidad que nunca puede aparecer como tal o por ella misma, mientras que toda aparición requiere su donación. En efecto,

> que yo tenga siempre de nuevo, dondequiera que me encuentre, la posibilidad de realizar la misma continuación no es algo meramente anticipado, sino *dado,* en la forma, no de una simple intención, sino de una presencia *independiente* de la plenificación contingente o de la simple anticipación vacía,

pues —precisa Patočka— «es verdad que lo que está ausente no puede estar presente, pero el hecho de que toda presencia forme parte de una sola y única presencia abarcadora sí que puede estar presente»[118]. Éste es exactamente el estatuto de la estructura de

horizonte, estructura que gobierna la polaridad planificación-vaciamiento a la que alude Patočka en el texto citado. El horizonte es la forma en la que se da la pertenencia de la aparición a la totalidad abarcadora, la inscripción de la aparición en un fondo que condiciona su aparecer, pero él mismo no puede aparecer. Patočka ofrece de él una definición extremadamente rigurosa: se trata de «un saber previo atemático, acerca del Uno abarcador, que está presente en todo saber singular en forma de proyecto como olvido, y que, cuando es intendido, transmuta en primer lugar en continuación de la experiencia singular»[119]. El horizonte es el modo de aparición propio de esa escena, de ese dato primero, fundador y garante de la anticipación perceptiva. Ahora bien, si es verdad que la pertenencia al mundo como Totalidad omniabarcadora es el *a priori* de toda aparición y si es verdad, por otro lado, que esa pertenencia se da ella misma en la forma de horizonte, es legítimo concluir que la «horizontalidad» es la «forma concreta de la experiencia del *a priori*»[120].

Esta descripción de la legalidad del aparecer confiere al mundo —cuya presencia en persona es, por decirlo así, el horizonte— un estatuto que difumina las categorías mediante las cuales acostumbramos abordarlo. En efecto, en su calidad de escena de la aparición, Abarcador último, es decir, mundo «con cuya ayuda creemos», el mundo no podría ser situado del lado del objeto: sería preciso decir que es *supraobjetivo* mejor que objetivo, en la medida en que está más allá de toda objetividad. Pero esto, sin embargo, no significa que sea de otro orden, ya que reside en el corazón de la objetividad como su auténtica condición. Si no es posible situarlo en el plano del objeto, no por ello es subjetivo. En cuanto última condición de todos los entes, está por así decir de su lado y no es pues aprehensible más que en ellos: es un trascendental llevado por lo que él condiciona, que está alojado en el corazón de lo que él hace aparecer, una unidad indistinguible de la diversidad unificada por ella, un totalizador que únicamente se da en la forma de lo totalizado. Por esto es por lo que Patočka puede escribir:

> El mundo no es nada real; no se identifica ni con las cosas ni con las relaciones puramente cósicas. Pero tampoco es vida, vivencia. El mundo es algo tercero, profundamente diferente de los entes y, sin embargo, es tal que muestra y desvela las cosas en lo que son y como son[121].

La pregunta que se impone, y a la que tendremos que enfrentarnos, es la del sentido del ser del sujeto que es capaz de ese mundo, del sujeto del aparecer entendido como aparecer que pone en relación con algo que aparece omniabarcador. Igual que el mundo al que se refiere, este sujeto tiene que ser «algo tercero», lo que equivale a decir que su sentido del ser se sustrae a la alternativa entre la simple intramundaneidad y el sobrevuelo por encima del ente, entre lo psicológico y lo trascendental. No puede estar meramente inserto en el mundo, puesto que este mundo es para él y el sujeto no es un ente como los demás, si bien no por ello cabe conceptuarlo como su condición o su origen, dado que ese mundo es supraobjetivo y está en el corazón del ente como condición suya. No es el sujeto el que es la condición del mundo, sino el mundo el que es la condición del ente, de suerte que el sujeto de este mundo tiene que estar originariamente en relación con el todo que se oculta en la profundidad de cada ente. A un mundo que se sustrae a la alternativa entre lo subjetivo y lo objetivo corresponde un sujeto que se sustrae a la alternativa entre la conciencia y la cosa, entre lo psíquico y lo corporal, entre la relación constituyente y la relación causal. Si no es posible situar al mundo del lado del mero objeto, en la medida en que es su condición, el sujeto del mundo no puede ser situado del lado de la mera conciencia. A un mundo supraobjetivo no puede corresponder sino un sujeto *infraconsciente,* y precisamente es entre estos dos polos «terceros» entre los que se juega la correlación, según un eje transversal al eje de la conciencia y el objeto.

Una vez especificado *lo que* aparece en toda aparición (el gran Todo) y *cómo* aparece, es oportuno regresar al tercer momento del aparecer, a «eso *a lo que* aparece lo que aparece», que Patočka llama «subjetividad». La determinación de esa subjetividad está sometida a una triple condición, impuesta por lo que ya hemos visto de la estructura del aparecer. Para empezar, una condición de correlación. En efecto, el sujeto es eso a lo que aparece lo que aparece, ni más ni menos, es decir, ni eso *por lo que* aparece lo que aparece ni, por el contrario, eso de lo que el aparecer no dependería en modo alguno. Como dice Patočka:

> la ley fundamental del aparecer es que siempre hay la dualidad de *lo que* aparece y de *eso a lo que* aparece lo que aparece. No es *eso a lo que* aparece lo que aparece lo que *crea* la aparición, lo que lo *efectúa,* la ‘constituye’, la produce, de la forma que

sea. Por el contrario, el aparecer sólo es aparecer en esa dualidad[122].

Afirmar que la ley del aparecer es la correlación es reconocer que el sujeto de la correlación ha de ser aprehendido desde la correlación misma, como lo que está determinado por ella, mejor que como lo que la determina. Ésta no se debe ni a una relación de causación (del sujeto por lo que aparece) ni a una relación de producción o de constitución (de lo que aparece por el sujeto). No es posible ir más allá del *para,* que da nombre a la simple co-dependencia: lo que aparece sólo lo hay *para* un sujeto y, en consecuencia, no hay sujeto más que *por* lo que aparece, lo cual significa que el sujeto depende tanto de lo que aparece como esto del sujeto. Por este motivo, a veces Patočka escribe que el sujeto es co-condicionante del campo fenoménico (de las apariciones). Es decir, hay otra condición, que es el mundo mismo como Todo universal de lo que aparece, y el campo fenoménico procede precisamente de la correlación entre esas dos condiciones. Afirmar que el aparecer entraña esencialmente la aparición del mundo a un sujeto equivale a reconocer que el mundo toma la iniciativa de un aparecer que, por lo demás, está condicionado por un sujeto, sujeto que, en cierta medida, viene a polarizar o a cristalizar la aparición, pero no a constituirla.

De ahí, la segunda condición: el sujeto no puede ser co-condicionante de la aparición a no ser que él mismo esté en relación con la otra condición que es el Mundo como inmensidad inaparente. En efecto, sólo puede aparecerle algo si, de alguna manera, le es dada la escena abarcadora que co-aparece en cada aparición. Incluso ésta es su especificidad como sujeto: su aptitud para trascender la aparición como acontecimiento singular en beneficio del Todo del que procede esta aparición. Precisamente se debe a la relación que lo vincula a la Totalidad del ente el que el sentido del ser del sujeto se distinga del de los demás entes: únicamente es sujeto de la aparición, ése *al que* eso aparece, porque está en relación con la totalidad. En pocas palabras, bajo eso que, encargado de recoger la aparición singular, podemos llamar «conciencia», hay, como su propia condición, un sujeto que está en relación con la Totalidad de lo que aparece. Toda la dificultad estriba evidentemente en comprender en qué consiste esta relación, cuál es el sentido del ser de un sujeto que es capaz de recoger la totalidad misma o de dirigirse hacia ella. Una cosa es ya cierta: tal relación con el Todo no puede ser del orden de una sosegada contemplación y ese sujeto no podría pues ser confundido con una simple

conciencia.

De ahí, la tercera condición a la que debe atenerse el sentido del ser del sujeto. En la medida en la que la Totalidad constituida por Lo-que-aparece último abarca todo ente posible, es una totalidad abierta o intotalizable; no puede ser dominada por el sujeto o totalizada sobrevolándola, razón esta fundamental por la que este sujeto no puede ser confundido con una conciencia: debido al exceso de la totalidad respecto a cualquier forma de objetividad, la relación del sujeto con esta totalidad no podría ser la de representársela. El sujeto se relaciona con el Todo como con lo que le excede y le abarca, debido a lo cual el modo de ser del sujeto habrá que buscarlo por el lado de la negatividad o de la carencia, mejor que por el de la consistencia positiva. En otros términos, si el mundo es el *a priori* de toda aparición, si, por ende, la pertenencia es la ley del aparecer, entonces todo ente que aparezca forma parte del mundo, *incluido ese ente singular que es el sujeto.* Ahora entendemos, a la luz de lo anterior, que esta intramundaneidad, este estar envuelto por el mundo, es la condición, al menos negativa, de un acceso al mundo en lo que éste tiene de intotalizable. Tal como ya lo percibió Merleau-Ponty, sólo hay acceso al Mundo como totalidad abierta para un ente que es *de él.* Si es verdad que sólo un ente ajeno al mundo puede representárselo —es decir, hacer de él un objeto—, sólo un ente que pertenezca al mundo podrá captarlo en lo que tiene de excesivo respecto a cualquier representación, en su supraobjetividad. El sujeto del aparecer pertenece al mundo, a semejanza de cualquier ente que aparece: él co-condiciona el aparecer relacionándose con una totalidad abarcadora (la otra condición) que, a su vez, lo condiciona como ente que aparece, y de la que forma, pues, parte.

Ésta es la triple condición a la que está sometido el sujeto, entendido como momento de la estructura del aparecer: es relativo a lo que hace aparecer, co-condicionante, más que constituyente; se relaciona con el mundo como Totalidad abierta, más bien que con objetos; lo envuelve el mundo y no puede aparecer más que dentro de éste. Así, a la luz de la legalidad del aparecer tal como la ha descrito Patočka, entendemos mejor por qué la intramundaneidad del sujeto no entra en conflicto con su función fenomenizadora: la subjetividad del sujeto significa su relación con esa totalidad omniabarcadora que es el mundo y, por lo mismo, significa también su pertenencia a esta totalidad. Así pues, la razón por la que el sujeto se distingue de los demás entes mundanos y por la que forma parte de ellos es la misma: no puede captar el mundo conforme a su propia esencia, a saber como totalidad omniabarcadora, más que siendo desbordado por él y estando, por

ello, inscrito en él. El sujeto es un ente que posee la singularidad de estar envuelto por aquello que él condiciona, de estar implicado en un espectáculo que, por así decir, él pone en escena. Más exactamente, ese exceso con respecto a cualquier ente que define al mundo impone que aquél para el que hay un mundo se retire hasta más acá del ente. Este retirarse hay que entenderlo como una pertenencia radical: si el mundo es para el sujeto, es porque el sujeto es *de él.* Volvemos a encontrar aquí la intuición de Merleau-Ponty que subyacía al concepto de carne, si bien esta vez en un marco teórico que permite fundamentarla: el sujeto sólo puede relacionarse con las cosas del mundo, hacer que aparezcan, porque es *del* mundo en un sentido más profundo que las cosas. Al contrario que los demás entes, él no está, por así decir, en la superficie del mundo, desplegado ante una representación posible, sino envuelto en la profundidad de aquél, siendo la suya una pertenencia mucho más radical que la simple situación espacial. Podría decirse pues que la *hiperpertenencia* del sujeto es la condición de la *supraobjetividad* del mundo. Sea de ello lo que sea, la inscripción del sujeto en el interior del ente no compromete su diferencia, como sujeto fenomenizador, sino que la vuelve posible; la univocidad no contraviene a la equivocidad, sino que, por el contrario, es exigida por ésta.

El sentido del ser del ego

Por lo tanto, tenemos que intentar caracterizar más pormenorizadamente el sentido del ser del sujeto del aparecer, tarea que exige una confrontación precisa con Husserl y Heidegger, pues es con respecto a ellos como Patočka se sitúa en este punto. La fenomenología de Patočka arraiga en una meditación crítica sobre la perspectiva husserliana, de la que nos contentaremos con recordar el tenor esencial. Según Patočka, Husserl no llega a respetar la autonomía del campo fenoménico en su dimensión *intrínsecamente* ostensiva o figurativa, es decir, en cuanto es a la vez subjetivo y trascendental. En Husserl, el campo fenoménico se sostiene desde el comienzo sobre un ente singular, la conciencia, y por ello se pliega a las vivencias inmanentes que la constituyen. Si originariamente lo subjetivo era sinónimo de lo trascendente, designando el campo fenoménico mismo —campo de las apariciones del mundo—, en lo sucesivo pasa a ser el predicado de cierto tipo de ente, las vivencias, de modo que se halla desligado de lo fenoménico que ha quedado entonces constituido dentro de esas vivencias. Claro está, no se entiende cómo lo que ha sido escindido puede ser recosido, cómo es posible volver a confluir con la trascendencia del campo fenoménico a partir de

las vivencias que son por esencia inmanentes; en suma, cómo la noesis, que es también una vivencia, puede conferir a la *hylé* una función ostensiva. La dirección que toma esta andadura se debe al hecho de que Husserl continúa prisionero de la actitud natural, la cual evidentemente hay que entender en un sentido más profundo, a saber: como subordinación del aparecer a algo que aparece:

> Hay un campo fenoménico, un ser del fenómeno como tal, que no puede ser reducido a ningún ente que aparezca en su seno y que, por tanto, es imposible explicar a partir del ente, ya sea éste de especie naturalmente subjetiva o *egológicamente subjetiva*[123].

Dicho de otra manera, Husserl no incluye la conciencia dentro del paréntesis de la *epojé,* aun cuando esta conciencia es asimismo algo que aparece y que, por lo tanto, también remite a una estructura propia del aparecer, en lugar de poder pretender dar cuenta de ésta. Por el contrario, se prevale de un pretendido privilegio de la vivencia, a saber: de su aptitud para darse en una intuición adecuada, con el fin de adosar el campo fenoménico a una esfera de inmanencia según un proceso constituyente. Para el propio Patočka, resulta indiscutible que el *cogito* cartesiano debe conservarse como punto de partida, por cuanto me aporta la certeza de mi *existencia*. La fenomenología asubjetiva de Patočka no entraña en ningún caso rechazar el sujeto. Lo que está en cuestión es más bien su sentido del ser y su función, de suerte que, sin duda, sería más oportuno hablar de fenomenología «asubjetivista». Según Patočka, el error de Husserl, error que, a través de Brentano, hereda de Descartes, consiste en interpretar desde el comienzo esta apodicticidad, según el modo intuicionista, como *adecuación.* Sólo cabría certeza de una existencia como intuición sin resto, como conocimiento adecuado de lo existente: en la medida precisamente en que las vivencias (los pensamientos en el sentido de Descartes) pueden, por esencia, ser aprehendidos de modo transparente, en la medida en que su ser es sinónimo de su aparecer, su existencia puede ser afirmada con certeza. Así, el que la existencia del *ego* (del *sum*) se deslice hasta la posición de vivencias inmanentes, remitiendo a una conciencia, reposa de hecho sobre el presupuesto según el cual no habría certeza concebible más que como conocimiento adecuado, como intuición:

> La certeza de sí, propia de la existencia del *ego,* del *sum,* es interpretada como presencia, y la presencia como autodonación originaria. Ahora bien, la autodonación originaria requiere de un objeto correspondiente. De ahí, la suposición del acto de conciencia, de la noesis originariamente aprehensible en la reflexión[124].

De ahí procede el desplazamiento que efectúa Husserl: si la certeza de mi existencia reposa sobre la presencia de ciertos contenidos —las vivencias—, entonces la referencia de lo fenoménico a la subjetividad —referencia que lo cualifica como fenoménico— adopta la forma de una *constitución* de lo fenoménico en el interior de las vivencias. A partir del momento en que el sujeto es comprendido como conciencia, la relatividad del campo de aparición al sujeto se convierte en *constitución* de ese campo *dentro* de la conciencia. Pero nada obliga a entender el ser-para el sujeto que caracteriza a lo trascendente como un ser-dentro-de, esto es, nada autoriza a plegar la intencionalidad a la interioridad o la inmanencia:

> Es claro que el *ego cogito* es inmediatamente cierto, pero esta certeza no es la certeza de un contenido. Por el contrario, es una mera certeza de existencia, desprovista de cualquier contenido, a excepción del solo hecho de que ese *ego* es eso a lo que aparece lo que aparece; el aparecer, el campo fenoménico es *su* aparecer[125].

Todo estriba en esta distinción: que el aparecer sea *su* aparecer no significa que las apariciones estén *en él* en forma de vivencias. De este análisis es de donde procede la versión patočkiana de la *epojé*, que debe entenderse como una *epojé sin reducción.* Mientras que en Husserl la *epojé* desembocaba en una reducción a la esfera del ego —condición del fenómeno del mundo liberado por esta *epojé—,* en Patočka la *epojé* se extiende a todo lo que aparece, incluso a lo «egológicamente subjetivo», a fin de sacar a la luz la esencia del aparecer. Ahora bien, en la medida en que, como hemos visto, la co-aparición del mundo forma parte de la esencia del aparecer, en la medida en que la forma-mundo es la condición de la aparición de todo ente mundano, es necesario concluir que el mundo es el *a priori de la aparición del ego,* en lugar de que sea éste el *a priori* de la aparición del mundo. Como escribe Patočka con insuperable nitidez:

el mundo es la condición de posibilidad no sólo de la aparición de las realidades naturales, sino también de un ente que vive en relación consigo mismo y que, por ello, hace posible la aparición como tal. La *epojé* conduce así, de un solo golpe, al *a priori* universal que abre el lugar del aparecer tanto para lo real como para el sujeto de la experiencia[126].

Asistimos pues a una inversión y a una complicación de la *epojé* husserliana. Inversión, porque, lejos de que la conciencia deba ser considerada como el *a priori* del mundo —puesto que lugar en el que se juega su aparición—, es por el contrario el mundo el que, como Lo-que-aparece último, resulta ser la condición del aparecer del sujeto. Complicación, porque el mundo no condiciona al sujeto como la conciencia condicionaba al mundo en Husserl. En efecto, el sujeto que tiene al mundo como *a priori* es él mismo, en cierto sentido, condición de la aparición de los entes mundanos:

Gracias a la universalización de la *epojé,* se volverá claro que, igual que el sí mismo es la condición de posibilidad del aparecer de lo mundano, así el mundo como horizonte originario (y no como el conjunto de las realidades) representa la condición de posibilidad del aparecer[127].

La *epojé* patočkiana revela pues una relación compleja de entrelazamientos entre el yo y el mundo: el mundo con ayuda del cual creemos, el mundo como totalidad omniabarcadora, es la condición de la aparición del *ego,* el cual, a su vez, es condición del aparecer de lo mundano, es decir, del mundo en el que creemos.

De esta crítica del subjetivismo husserliano se deriva que, si la existencia del *ego* es cierta en cuanto sujeto del aparecer, su sentido del ser no puede ser el del ente positivo, accesible en una intuición. Como escribe Patočka,

en un sentido, la esfera fenoménica debe estar efectivamente fundada en el *ego,* o más bien en el *sum* en el que está incluido el *ego.* Pero esto es precisamente lo que no se puede hacer quedando simplemente absorto en la contemplación del *ego,* puesto que 'en' el *ego* como tal ya no hay nada que ver[128].

La cuestión decisiva es la del sentido del ser de este ente cuya existencia es tan cierta

que carece de positividad y, en consecuencia, resulta inaccesible a la intuición. Decir que, en el *ego como tal,* no hay «nada que ver» significa sugerir que, si hubiera algo que ver en el *ego,* no sería en él en cualquier caso donde se encontraría y, por lo tanto, equivale a dar a entender que el *ego* sólo puede ser aprehendido sobre el fondo del mundo o en el seno del mundo. Ahora bien, si nos paramos a pensar en esto, ése es precisamente el sentido de la afirmación según la cual el mundo es el *a priori* de la aparición del *ego,* y la cuestión está en saber cuál es el sentido exacto que hay que darle a ese carácter apriorístico: ¿En qué es el mundo el *a priori* del *ego?* ¿Cuál es el sentido del *ego* si no puede ser «visto» más que en el mundo mismo? Únicamente hay una respuesta posible: el sí-mismo hay que comprenderlo como *acción* sobre el mundo y en el seno del mundo. En efecto, el sí-mismo no es un contenido sino una relación, pero no una relación abstracta sino un comercio efectivo que, por esta razón, adopta necesariamente la forma de un actuar. Como efectiva que es, la relación con el mundo hay que concebirla como un avanzar que sólo puede especificarse como hacer. Pero si el yo es efectivamente actuar, si no tiene más contenido que este actuar mismo —que en verdad es negación de todo contenido—, hay que concluir que únicamente se podrá dar con este yo en eso mismo en cuyo seno y ante lo cual actúa, a saber: el mundo. Por ende, el sujeto se aprehende o a él se llega a través de la figura que el mundo adopta para él gracias a su acción, así como a través de las transformaciones que él realiza en el seno del mundo. En efecto, al sujeto, el campo fenoménico se le da como una «llamada», como «atractivo o repulsivo», es decir, como exigencia que hay que satisfacer o directriz que hay que seguir[129]. El sentido primero de la aparición no es intuitivo, sino «práxico»; las cosas no se me dan como una presencia que haya que contemplar, sino con la forma de una llamada a la que hay que responder:

> Para mí, mi aparecer pasa igualmente por las directrices y exigencias que hay que satisfacer de las cosas que aparecen y que son características del mundo práctico cotidiano, con todos los rasgos fenoménicos o rasgos de donación que de él proceden. Las cosas que aparecen ‘tienen algo que decirme’; me dicen lo que tengo que hacer. [...] Vemos, así, que las cosas que aparecen son originariamente lo que puede ser manipulado, conservado, modificado, utilizado, lo que puede ser objeto de una preocupación (*Besorgen*)[130].

La referencia a Heidegger resulta transparente y vemos cómo la crítica al subjetivismo husserliano conduce a Patočka hasta los parajes del pensador alemán, con el que le será preciso explicarse. Pero, antes de abordar este punto, tenemos que precisar qué significa caracterizar así al sujeto. Para empezar, es patente que el rechazo del intuicionismo se fundamenta en esa determinación dinámica del sujeto. El sujeto es actuar y no sustancia y, por esta razón, no puede convertirse en objeto de un ver:

> Si cabe decir que estoy presente en el funcionamiento activo del complejo de medios y fines característico de la acción, en cambio no estoy dado en ésta objetivamente [...]. El modo de funcionar del *ego* o, en otros términos, su manera de ser es así entera, profundamente, diferente de la manera de ser propia de las cosas, de los estados de una cosa, de los procesos y de las relaciones que llegan a aparecer en ese funcionamiento. Esta diferencia en la manera de ser es la que hace imposible que el *ego* aparezca en un acto perceptivo, ya que esto significaría extraerlo de la conexión entre el proyecto y su realización[131].

Esto equivale a decir que los cumplimientos subjetivos, o más bien lo subjetivo como cumplimiento, no son visibles en y por ellos mismos, sino sólo en ese mundo que hacen aparecer al referirse activamente a él. El sujeto hace aparecer las cosas, pero éstas, a su vez, dejan que lo egológico salga a la luz. Al *ego* sólo se le puede hacer visible a través de aquello de lo que él se preocupa:

> El fenómeno no es un *ego;* es objetivo, pero lleno a rebosar de caracteres que hacen visible al *ego* al ponerle en presencia de las posibilidades de su ser. En resumen, no es la observación de lo subjetivo la que da a conocer la manera en que el objeto se constituye. Al contrario, es observando lo objetivamente fenoménico —igual que en una imagen invertida— como aprendemos a conocer al sujeto[132].

Ahora entendemos mejor en qué sentido Patočka puede utilizar el término «subjetivo» para calificar, no ya lo que pertenece a la conciencia, sino lo que depende de lo fenoménico y cuya característica es, por ello, la trascendencia. El campo fenoménico es subjetivo porque en él se leen, como en un espejo —si bien en forma de reflejo que no

sería reflejo de nada— los rasgos del sujeto, en la medida en que éste consiste esencialmente en actuar en el seno del mundo. Si lo fenoménico está repleto a rebosar de los caracteres que hacen visible al *ego,* es preciso admitir que entonces es enteramente subjetivo sin dejar por ello de ser por completo trascendente.

Hemos visto que, debido a la legalidad propia del aparecer, el sujeto que condiciona la aparición del mundo forma parte necesariamente de ese mundo. Pues bien, a este doble requisito es al que responde exactamente la caracterización del sentido del ser del sujeto como actuar o como hacer en la que desemboca la crítica del intuicionismo husserliano. La configuración del campo fenoménico es correlativa de las acciones del sujeto, acciones que, en cuanto tales, suponen estar inscritas en el seno de ese mundo cuya fenomenización condicionan. El sujeto que Patočka describe es un sujeto *involucrado* en el mundo, es decir, que mantiene una relación significativa con él y, a la vez, se halla profundamente inscrito en él. Patočka coincide aquí con Heidegger, quien también resalta, contra Husserl igualmente, la necesidad de que el *Dasein* forme parte del mundo, de que se concilien en él la diferencia y la intramundaneidad. Aun así, como ya hemos mostrado, en Heidegger la pertenencia del *Dasein* al mundo es afirmada sin ser verdaderamente justificada, de suerte que no se ve cómo la existencia, en su diferencia, puede implicar una inscripción en el mundo, cómo la equivocidad puede finalmente no comprometer la univocidad. En Patočka, en cambio, el análisis de la legalidad propia del aparecer ofrece la justificación de esa pertenencia, funda la necesidad que tiene el sujeto, que es condición de la aparición del mundo, de formar parte de ese mismo mundo. A partir de ahí, si los análisis de Patočka a propósito del modo de ser del sujeto se acercan a los de Heidegger, al menos en el rechazo que comparten del subjetivismo husserliano, no es menos cierto que deben comportar una reserva frente a Heidegger en lo que respecta a la cuestión de la pertenencia al mundo. Desde el punto de vista de Patočka, para quien la pertenencia del sujeto viene impuesta por la estructura del aparecer, la descripción heideggeriana de la existencia debe representar un problema, ya que precisamente no permite dar razón de la pertenencia. En efecto, si Patočka hace suya la descripción heideggeriana del *Dasein,* en especial en los textos de finales de los años sesenta, lo hace también para criticar su insuficiencia en lo que respecta a la cuestión de la intramundaneidad del *Dasein* y de la forma en la que esta intramundaneidad debe ser pensada, a saber: la corporalidad. Así, observa que Heidegger desarrolla el concepto de mundo en conexión con el ser-con, pero no lleva más lejos la definición de la

mundaneidad del mundo. Sin embargo, añade,

> sería de suma importancia determinar en qué rasgo ontológico del *Dasein* está anclada la posibilidad de encontrar al otro como ente a su manera *intramundano;* hay aquí una laguna patente, debida una vez más al hecho de que Heidegger descuida o subestima el problema de la corporalidad[133].

Asimismo, Patočka evoca la existencia inauténtica como caída (*Verfallen*) en el *se* impersonal y se pregunta en qué mundo, esto es, dentro de qué dimensión de la mundaneidad, se escabulle el *Dasein* que escapa de sí mismo. Ahora bien, lo que subraya es el hecho de que aquí no nos las habemos con una auténtica entrada en el mundo:

> El *Dasein* de esta manera alienado ha 'caído bajo la férula del mundo', ha 'caído en el mundo'. No obstante, en realidad esta metáfora designa el enredarse *en sí mismo,* en una cierta manera de remitirse a sí en el modo del escabullirse, de manera tal que uno no se ve[134].

Patočka quiere decir con esto que la pretendida caída en el mundo nunca es en realidad un entrar en el mundo, un acceder a alguna intramundaneidad, sino sólo cierta relación consigo en el modo de la evitación, que él denomina enredarse en sí mismo, de tal manera que esquivarse a sí mismo es también «huir de las cosas». Las descripciones heideggerianas comportan pues, a los ojos de Patočka, lo que podríamos llamar un *déficit de mundaneidad,* déficit atribuible a no haber tomado en consideración la corporalidad —de la que, más bien, es signo esa ausencia—. Esto equivale a sostener que la analítica existencial está atravesada por una *tensión* entre la definición de la existencia como poder-ser o «auto-realización» (según una fórmula de Patočka) y la ausencia de corporalidad entre los existenciarios del *Dasein.* Patočka lo afirma sin ambages: «da la impresión de que la analítica convierte en demasiado formal la ontología heideggeriana de la existencia. La praxis es en efecto la forma originaria de la claridad, pero Heidegger nunca tiene en cuenta el hecho de que la praxis originaria debe, por principio, ser la actividad de un sujeto *corporal*»[135]. ¿Por qué la praxis originaria

debe ser la actividad de un sujeto corporal? Porque sólo el cuerpo permite pasar del con-miras-a, constitutivo del poder ser del *Dasein,* a su realización. En efecto, Patočka insiste en el hecho de que existir en la comprensión es ser en unas posibilidades (es decir existir con-miras-a) y que ser en unas posibilidades no significa tenerlas delante de sí en una representación, sino realizarlas o actualizarlas. Ahora bien, esta realización se asienta ella misma en una *posibilidad originaria de acción,* y es en verdad esta posibilidad originaria la que funda la identidad de la posibilidad y su realización. En la medida en que la existencia remite originariamente a aquello a lo que tiende en el modo del actuar, la posibilidad es algo que nunca es representado sino, desde el comienzo, realizado, de suerte tal que su ser consiste en esta misma realización o este mismo cumplimiento. La corporalidad designa justamente esta posibilidad primera, fundadora de la acción como identidad efectiva de la posibilidad y de su cumplimiento. El texto más explícito a este respecto se halla en los *Papiers phénoménologiques* [*Papeles fenomenológicos*]:

> La corporalidad no es un momento empírico que cupiera adjuntar arbitrariamente a ese 'ser-con-miras-al-ser'. Lejos de ello, la efectuación del ser que es con miras a su ser, que *efectúa* su vida y vive por delante de sí, es *únicamente* posible gracias a su corporalidad; únicamente en las funciones corporales reside la realización de las posibilidades con las que nos identificamos en tal o cual momento y en tal o cual hondura[136].

No se puede expresar mejor la idea de que la corporalidad es constitutiva de la existencia misma y, en consecuencia, del *Dasein.* Que el *Dasein* tenga un cuerpo no es un rasgo contingente o empírico que correspondiera a su modo de realización como hombre, ni tampoco una dimensión derivada de ciertos existenciarios del *Dasein*[137]: es lo que su modo de ser propio requiere originariamente. De este modo, Patočka, considerando otra vertiente de la analítica existencial, puede agregar: es «en la corporalidad únicamente donde está preparado (en los campos sensoriales) el encuentro con los entes que no son del orden de nuestra vida, así como con los que —igual que y de concierto con nosotros— viven realizando su ser»[138]. La corporalidad pues resulta ser en Heidegger una increíble omisión, en la medida en que es en ella en donde reposa no sólo el modo de ser de una posibilidad que se confunde con su realización sin

precederla como representación, sino también, y por lo mismo, el encuentro con el ente y el *commercium* con los demás entes. Para Patočka, la corporalidad es la posibilidad primera que hace posible todas las otras posibilidades y, en este sentido, es el primero de los existenciarios:

> hay una posibilidad fundamental que debe serme abierta, una posibilidad sin la cual todas las demás quedan suspendidas en el vacío, sin la cual quedan desprovistas de sentido e irrealizables. Lo que es primero, primordial, no es por tanto nada contingente, nada óntico, sino que tiene, *en cuanto posibilidad primera,* el estatuto ontológico de base de toda existencia. Esto es lo mismo que decir que no se trata de una posibilidad entre otras, sino de una posibilidad privilegiada que co-determinará en su sentido la existencia entera. Esta base ontológica es la corporalidad *como posibilidad de moverse*[139].

Si tomar en consideración la corporalidad es lo único que permite conferir a la existencia su pleno significado, por su parte este acercamiento desde el punto de vista de la existencia repercute en el sentido de la corporalidad y permite conferirle su auténtico sentido del ser: la corporalidad es *posibilidad de moverse.* Abordar la existencia desde el punto de vista de su efectividad significa integrar en ella la corporalidad como dimensión primera, y, por su parte, comprender el cuerpo a partir de la existencia es definirlo como movimiento. En otros términos, gracias a que aborda la intramundaneidad desde el punto de vista existencial, a saber: como lo que fundamenta el poner en práctica las posibilidades, Patočka accede al auténtico sentido del ser del cuerpo. Ciertamente, es incontestable que la intramundaneidad del sujeto reposa en su corporalidad, que es en ésta donde se concilian la diferencia de la existencia y su pertenencia al mundo, pero esto es más la formulación de un problema que su solución, pues falta definir qué haya que entender por cuerpo. Ahora bien, como ya lo hemos señalado, debido sin duda a que no ha llevado la interrogación hasta ese punto y debido, por tanto, a una concepción ingenua del cuerpo en clave de *Vorhandenheit,* Heidegger no integra la corporalidad en los existenciarios del *Dasein* y se atiene a la rígida división entre existencia y presencia subsistente. En cualquier caso, esto es lo que el propio Patočka sugiere:

> Heidegger nunca toma en consideración el hecho de que la praxis original debe ser, por principio, la actividad de un sujeto *corporal,* que la corporalidad debe pues tener un estatuto ontológico que no cabe confundir con la circunstancia de tener un cuerpo que está presente aquí y ahora[140].

De modo que tener en cuenta la dimensión encarnada de la existencia va necesariamente de la mano con una determinación existencial del cuerpo y, en la medida en que el cuerpo es una dimensión primera «que co-determina en su sentido la existencia entera», la caracterización existencial del cuerpo será *ipso facto* la del sentido del ser originario del *Dasein.* De inmediato, alcanzamos a ver la consecuencia de todo ello: puesto que no hay movimiento que no proceda de un ser vivo, habrá que captar el sentido del ser originario del *Dasein* en el plano de la vida. Resulte de ello lo que sea, el descubrimiento de la corporalidad del *Dasein* no debe significar en ningún caso

> reintroducir un sustrato sustancial que ponga en riesgo el estatuto ontológico de la existencia. Desde el punto de vista del conocimiento, la corporalidad sustancial es el resultado de una tematización secundaria, pero la corporalidad debe tener un estatuto existencial primario que haga posible la localización entre las cosas y la acción que se ejerce sobre ellas, así como la recepción de la acción que, de manera similar, ejercen ellas[141].

Esa concepción sustancialista de la corporalidad es el riesgo al que nos exponemos cuando partimos del cuerpo como tal, cuando hacemos una fenomenología del cuerpo fuera del marco de una ontología de la existencia. En un caso así, resulta en efecto difícil no adoptar como punto de partida el sentido obvio del cuerpo como fragmento de extensión. La consecuencia de ello es que no llegamos a dar cuenta de su diferente modo de ser respecto a los otros cuerpos a no ser que recurramos a su otro, esto es, a la conciencia o al sentir, oscilando así incesantemente entre la posición de la sustancialidad del cuerpo y su negación en y por un elemento del que está ausente toda corporalidad. El límite de la fenomenología del cuerpo propio es que únicamente puede dar cuenta del sentido del ser de la corporalidad a partir de su *propiedad,* es decir, de su pertenencia a

una conciencia, de tal suerte que esta fenomenología niega el cuerpo en el mismo instante en el que aspira a reconocer su diferencia. Exactamente esto es lo que le sucede a Merleau-Ponty, como hemos puesto de manifiesto, y ello incluso en su obra póstuma. En este sentido podemos afirmar que la fenomenología de Patočka se sitúa por encima de las de Merleau-Ponty y de Heidegger. Patočka vuelve a adoptar el punto de vista existencial heideggeriano, sin dejar de reprocharle por ello el que no considere la dimensión de la corporalidad, la única que permitiría pensar la existencia en su efectividad. Precisamente por haber reconocido esta dimensión constitutiva del cuerpo es por lo que Patočka rinde tributo a Merleau-Ponty: «Merleau-Ponty [...] pone de relieve con particular agudeza el carácter corporal de la existencia, el cuerpo y el poder sobre el cuerpo como componente original, irremplazable, y fuente propia de todas las posibilidades de la existencia»[142]. Sólo que, tal como por nuestra parte hemos mostrado, Merleau-Ponty no aborda el cuerpo desde una perspectiva existencial y, de este modo, se impide recuperar su auténtico significado, columpiándose irremediablemente entre una caracterización demasiado sustancialista del cuerpo y su disolución en la conciencia. En el fondo, y en contra de las apariencias, partir del cuerpo fenoménico es bloquearse la vía de su sentido del ser, y ésta es la razón por la que será preciso sustituir la fenomenología del cuerpo por una fenomenología de la vida. La verdadera pregunta no es: ¿Cómo es vivido el cuerpo, cómo es la vivencia del mismo?, sino más bien esta otra: *¿En calidad de qué* el cuerpo permite realizar las posibilidades del *Dasein?* Bien parece que, a pesar de la importancia que otorgaba a la aportación de Merleau-Ponty, Patočka media también sus límites y situaba el horizonte de la fenomenología más allá de Merleau-Ponty y Heidegger. En todo caso, eso es lo que cabe colegir de una carta dirigida a Robert Campbell el 1 de mayo de 1964. Tras levantar acta de su lectura de la obra de Merleau-Ponty *Le visible et l'invisible,* que su comunicante le había enviado, así como de las nuevas relaciones entre sujeto y objeto que la teoría de la carne perfila, Patočka añade:

> se trata de asuntos que Heidegger ha descuidado en *Sein und Zeit,* donde omite la encarnación en la estructura del *Dasein* [...]. Sólo Merleau-Ponty los ha tanteado. Un día habrá que integrarlos en la estructura total del *Dasein,* cosa que Merleau-Ponty no pudo culminar.

El movimiento y el cuerpo de la existencia

Patočka define así el cuerpo: «desde un punto de vista existencial, el cuerpo es el conjunto de las posibilidades que nosotros no elegimos, sino en las que estamos insertos, posibilidades para las que no somos libres, sino que *debemos ser*»[143]. Esto es tanto como afirmar que el cuerpo se define existencialmente como posibilidad de moverse. No soy libre para esta posibilidad, en el sentido de que no he decidido ser móvil, de que ya lo soy siempre, pero, por otra parte, esta posibilidad es la propia posibilidad de mi libertad. Mi actividad se enraíza en una pasividad fundamental, pasividad respecto a la posibilidad misma de moverse, dicho al pie de la letra: *e-motividad.* Aquí volvemos a encontrarnos con lo que Michel Henry tematizaba desde el punto de vista de la afectividad: si bien la vida consiste en la actividad misma de los movimientos que efectúo, existe no obstante una pasividad de esos movimientos, en el sentido de que proceden de una fuerza o de una aptitud que ellos no constituyen, sino que, por el contrario, presuponen, y esa fuerza es la vida misma. Hay pues una ambigüedad constitutiva de la vida, puesto que consiste en movimientos que, sin embargo, la reciben[144]. Con independencia de ello, este análisis de la corporalidad, llevado desde una perspectiva crítica, nos permite caracterizar el sentido del ser originario del sujeto como movimiento. Esta consecuencia no se le escapa a Patočka:

> La existencia no proyecta sus posibilidades de manera que las tenga objetivamente delante de sí en una re-presentación, sino *realizándolas,* actualizándolas (o, al contrario, rehusando realizarlas, renunciando a ellas, esquivándolas). Por esta razón, la existencia puede ser determinada como movimiento.

Para evitar que esta formulación pueda entenderse como una reconducción del movimiento a una existencia que sería su sujeto y, de nuevo, se distinguiría de él, añade la siguiente precisión: «nuestra existencia es de tal especie que no sólo el movimiento le pertenece esencialmente, sino que ella *es,* por toda su naturaleza, movimiento»[145]. Con este concepto de movimiento, estamos ya en condiciones de respetar los requisitos impuestos por el *a priori* de la correlación. Por ello, consideraremos que esta

determinación del sujeto es una adquisición consolidada y no retornaremos más acá de ella, a pesar de que al final nos habremos de ver llevados a exponer ciertas reservas acerca de la descripción patočkiana del movimiento. En efecto, ésta respeta la doble condición de la pertenencia y de la diferencia, de la univocidad y de la equivocidad. Por un lado, el movimiento pertenece esencialmente al mundo, no puede acontecer sino en su seno, puesto que va de un lugar a otro o de una determinación a otra y, en cierta manera, no tiene más realidad que la del mundo en el que se despliega. Sin embargo, por otra parte, es radicalmente diferente de los demás entes en la medida en que es en su ser mismo —es decir, en su motilidad— la negación concreta de toda presencia subsistente; estar en movimiento es nunca permanecer, nunca subsistir: ésta es la razón por la que el reposo es, él mismo, una modalidad del movimiento. El movimiento difiere de los demás entes en la medida en que existe en el modo de ser-por-delante-de-sí y, por ende, en el modo de la diferencia respecto a sí: no es que sea un ser diferente, sino la diferencia como ser. Con Patočka, hemos recordado que en el yo «no hay nada que ver». Con esto había que entender, no ya que el yo no sea nada, sino que lo que es no es de una naturaleza tal que pueda alcanzarse mediante visión. El movimiento es exactamente lo que corresponde a esa negación, el ser de esa nada por así decir: es negación concreta, acto de negarse sin cesar (como existencia o posición consistente), la pareja propia de la no-intuitividad. Por el movimiento, el sujeto escapa de la sustancialidad, no porque el movimiento sea nada, sino, muy al contrario, porque la negación es su modo propio de existir.

Patočka va a precisar el significado de este movimiento de la existencia en el marco de una confrontación con la concepción aristotélica. En Aristóteles, el movimiento, que, por supuesto, hay que entender en el sentido general de cambio, le acontece a un sustrato (*hypokeimenon*) y se define como paso de la privación (de una determinación, de una quididad) a la posesión. Debido a que la determinación existe en potencia en el sustrato, el movimiento puede definirse como actualización de la potencia en cuanto potencia. Ahora bien, el movimiento de la existencia tiene la peculiaridad de que no es la realización de una posibilidad en el seno de un sustrato previamente dado. Precisamente por esta razón no puede ser referido al cuerpo como a un sujeto cuyo atributo o cuya modalidad sería, sino que caracteriza al ser mismo del cuerpo. Lo propio del movimiento de la existencia es que no hay existente que sea su sujeto, sino que, por el contrario, el sujeto se constituye como tal en y por ese movimiento. Es un movimiento cuyo existente

no es su sujeto más que en la medida en que, por así decir, es su producto. Movimiento de *realización,* pues, en el doble sentido de venida a la realidad de una posibilidad y de pura creación o, más bien, en un sentido más profundo que esta misma alternativa. El movimiento es necesariamente movimiento de alguna cosa, le sucede a alguien y, en este sentido, no cabe pensarlo sin sujeto; pero este sujeto no es su sustrato y, por ende, siendo rigurosos, no lo precede: por el contrario, adviene como tal sujeto en y por ese movimiento. Decir que el movimiento es movimiento del sujeto no entra en contradicción con la determinación del sentido del ser del sujeto como movimiento, siempre y cuando entendamos que el movimiento de la existencia es la identidad de una precesión y de un surgimiento, esto es, que el sujeto no puede ser el sujeto de su movimiento más que llegando a serlo. Más exactamente, esto significa que, al culminar una determinación, el movimiento no presupone que esta determinación estuviera ya ahí; muy al contrario, la produce, inclusive en su ser-ya-ahí, es decir como sustrato, en una especie de circularidad que recuerda el movimiento retrógrado de lo verdadero en Bergson. Afirmar que el sujeto del movimiento es producido como sustrato en y por el movimiento mismo significa, en efecto, reconocer que la precesión misma adviene en el surgimiento por una especie de presuposición lógica a la vez que temporal.

Ahora vemos por qué Patočka califica su propia concepción del movimiento evocando una «*radicalización* de la concepción aristotélica: el movimiento como vida original que no recibe su unidad del sustrato conservado, sino que ella misma crea su propia unidad y la de la cosa en movimiento. Solo el movimiento concebido de esta manera es movimiento *original*»[146]. De donde se colige que hay que conservar la pareja *genesis-phtora* como la matriz misma de todo movimiento: solo el movimiento ontogenético —movimiento de surgimiento y de desaparición del ente— conduce a la esencia del movimiento. De aquí, la siguiente definición de movimiento, tan extraña: es «lo que hace aparecer que, por un tiempo determinado, haya un sitio en el mundo para una realidad singular determinada entre otras realidades singulares»[147]. El movimiento es lo que hace ser al ente, lo que lo conduce hasta él mismo. Ahora bien, en la medida en que el ente cabe entenderlo como la unidad de un conjunto de determinaciones, es reuniendo o sintetizando las determinaciones, constituyendo su, por así decir, ser-conjunto, como el movimiento conduce al ente hasta él mismo, le hace ser lo que es. Como escribe Patočka,

> el movimiento reúne, vincula unas con otras las determinaciones de un mismo sustrato [...], las hace simultáneamente actuales. Así, el movimiento de maduración de una manzana ocasiona el encuentro, en un mismo sustrato, del dulzor, el grosor, el color específico, un olor, etc. Como son estas determinaciones del sustrato las que elucidamos al usar el término 'es', 'hay', se sigue de ello que el movimiento es el que da a las cosas el ser lo que son; el movimiento es un factor *ontológico* fundamental[148].

En la medida en que el ser no es sino el conjunto de las determinaciones que, unidas, advienen al sustrato, el surgimiento de las determinaciones significa el del ente. Pero el propio sustrato se confunde con esas determinaciones, ya que, siendo rigurosos, un sustrato que no estuviera ya siempre determinado es tan impensable como la existencia de una *materia prima* en estado puro, hasta el punto de que, finalmente, es en y por el movimiento que es el suyo como el sustrato es constituido como tal, adviene a él mismo como sustrato. En suma, aquí nos las habemos con una realidad que no sobreviene más que a través de lo que, sin embargo, se da como *sus* manifestaciones, cuyo devenir es al mismo tiempo un advenir, como en una composición musical, con la que Patočka viene a comparar el movimiento ontogenético:

> cada elemento es sólo una parte de algo que lo excede, de algo que no está ahí desde el inicio con una figura acabada, algo más bien que, preparado en todas las singularidades, sigue siendo siempre, en cierto sentido, por-venir, durante el tiempo que la composición musical se haga oír.

Este análisis plantea una dificultad, a la que más tarde nos veremos obligados a enfrentarnos. Resulta claro que la caracterización de la existencia como movimiento se inscribe en una teoría general del movimiento. Esto es coherente ya que, salvo que se introduzca una equivocidad radical del movimiento —de suerte que el movimiento de la existencia no tuviera finalmente nada que ver con los movimientos de los demás entes y sólo fuese movimiento por analogía o por metáfora—, hay que fundar la caracterización de la existencia como movimiento en una esencia general del movimiento. La

fenomenología dinámica, que piensa el ser del sujeto como movimiento, remite ella misma a una *dinámica fenomenológica,* la cual describe el ser de cualquier movimiento. La dificultad reside evidentemente en entender cómo y en qué sentido se trata de movimiento en uno y otro caso, esto es, del lado de la existencia y del lado de los demás entes, y asimismo en dar cuenta de la diferencia del movimiento de nuestra existencia con respecto al de los demás entes.

Sea lo que sea, el gran mérito de esta fenomenología dinámica, cuyas líneas generales hemos recordado, es el de permitirnos poner fin a la concepción moderna del movimiento, que ve en él un desplazamiento y, en consecuencia, lo refiere a un sujeto del que no sería más que un modo o un estado. El movimiento es realización o culminación: es eso merced a lo cual sucede algo a un sujeto, eso por lo cual un sujeto se la juega él mismo y, por así decir, accede a él mismo. Cambio en el sentido más profundo del término: acontecimiento y, a la vez, advenimiento. El mérito de Patočka estriba en haber mostrado que sólo desde este punto de vista cabe entender la existencia conforme a los rasgos con los que Heidegger la distingue de la presencia subsistente propia de los demás entes: la motilidad es la efectividad del ser-con-miras a sí y es la razón por la que la existencia necesariamente es encarnada. Lo que de aquí se deriva es que, lejos de que el análisis de la experiencia del cuerpo propio sea lo único capaz de ofrecernos acceso a la diferencia de nuestra existencia, la encarnación de la existencia cabe deducirla: como existimos, estamos en movimiento y, como estamos en movimiento, tenemos un cuerpo. Con todo, aún falta entender exactamente en qué esta efectividad de la existencia puede ser calificada como corporalidad, o sea, en qué sentido el movimiento es la determinación existencial del cuerpo, es decir también, cuál pueda ser el significado del cuerpo en la medida en que es recuperado a partir del movimiento. Hay que empezar subrayando que, si bien se trata de *su* movimiento, este movimiento no puede ser *el suyo* en el sentido de que el cuerpo se limite a ser su sujeto, su sustrato precisamente. En otros términos, «la corporalidad de la existencia no significa [...] que el cuerpo sea el *hypokéimenon* común de los cambios que le sobrevienen y se desarrollan directamente en él mismo»[149]. El cuerpo, pues, no puede en ningún caso ser comprendido como un cuerpo cósico (*Körper*) con un sitio en el mundo; más bien se trata de la

> corporalidad viviente y vivida, que es a la vez acción real, eso por lo que la existencia echa raíces en el mundo de las acciones operantes en general. No es un sustrato inmutable, sino un episodio de experiencia vivida que, como toda vivencia, es ella misma una madeja de cambios[150].

Merece destacar esta primera caracterización del cuerpo. A la corporalidad sustancial y, por ende, espacial, Patočka opone el sentido del ser verdadero del cuerpo, que refiere a la vida. En ella es donde accedemos a la existencia efectiva: ella es el otro nombre de la existencia en la medida en que ésta es movimiento y, en consecuencia, nuestro cuerpo hay que pensarlo a partir de esta vida. Nuestro cuerpo es *esencialmente* un cuerpo vivo, en modo alguno por ser un organismo, es decir, por estar construido de tal manera que es capaz de cierto número de funciones, sino por corresponder a la vertiente afectiva o intramundana de una existencia que, en su fondo, es movimiento. Por lo tanto, no es porque tengamos un cuerpo por lo que estamos vivos, sino, al contrario, porque estamos vivos (o somos vida) es por lo que somos encarnados. Por supuesto, esta afirmación sólo es consistente a condición de no referir la vida a otra cosa distinta de ella. Como revela el fragmento citado, la corporalidad es a la vez viviente y vivida o, más bien, más exactamente, no es capaz de vivirse a no ser que sea una madeja de cambios, es decir: viviente; en pocas palabras, se halla más allá de la alternativa entre viviente y vivido. Así, Patočka escribe en los *Papiers,*

> el cuerpo personal no es una cosa en el espacio objetivo. Es una vida que, por ella misma, *es espacialmente,* que *produce* su propia localización, que se vuelve ella misma espacial. El cuerpo personal no es un ente como lo es una cosa, sino como relación o, mejor, como un relacionar-se consigo que únicamente es la relación subjetiva que es si da un rodeo a través de un ente extraño[151].

Este intento de caracterización del cuerpo exige varias observaciones.

1) Para empezar, el cuerpo procede de una encarnación de la vida que hay que entender decididamente en un sentido dinámico. La encarnación no es el estado de quien tiene un cuerpo; lejos de ello, hay que entender el cuerpo, por el contrario, a partir de la encarnación. Esta encarnación adopta evidentemente la forma de una espacialización, de una producción de localización. Esto hay que entenderlo de manera rigurosa: la vida no se vuelve espacial haciéndose cuerpo, como si se localizara gracias a un cuerpo que ella

misma se diese. No se adelanta nada al interpretarlo así, pues volvería a darse el cuerpo por supuesto en lugar de engendrarlo. Muy al contrario, tener un cuerpo significa para la vida implicarse en el espacio, ocupar un lugar: no es que por su cuerpo esté en el espacio, sino, más bien, que por espacializarse adquiere un cuerpo. En suma, el cuerpo no es más que el otro nombre de una espacialización siempre renovada. Ahora bien, no es posible comprender aquí el espacio en el sentido superficial de la extensión geométrica, pues volveríamos a caer en una forma de tautología. En efecto, si la espacialización significase únicamente adquirir la tridimensionalidad y, por ende, la aptitud para ocupar un sitio circunscrito, sería sinónimo de adquisición de un *Körper,* y referir el cuerpo a esta espacialidad equivaldría entonces a referir el cuerpo a él mismo. Así que es preciso entender que esta teoría existencial y dinámica de la encarnación se adentra en la vía de un pensamiento del espacio y del lugar más profunda que la que los confunde con la extensión geométrica. Este espacio es rigurosamente ése en el que la vida se despliega y que, al mismo tiempo, es desplegado por ella, espacio en cuyo seno tiene lugar un cambio más que un desplazamiento: escena de una ontogénesis más que coordenadas de un recorrido. Este espacio «en» el que la vida vive —y que tendremos que caracterizar más adelante— evidentemente aún no se ha desplegado o desenvuelto, comporta una reserva de interioridad o de profundidad correspondiente al poder inagotable de la vida: es el lugar en el que ésta se mueve, en el sentido de que este movimiento nunca está acabado, de que reclama por principio reanudarse incesantemente. Es pues un espacio en proceso de espaciamiento, espacio nunca completamente constituido, y es la vida la que lo abre como eso mismo que su movimiento no deja de desvelar o de presentar: la vida no es espaciada más que si sigue siendo espaciadora. En consecuencia, como Merleau-Ponty presintió por su parte, la vida se encarna por razón de una inscripción o una pertenencia originarias —nunca desplegada o extendida por razón de su mismo carácter originario—. La vida se encarna porque entra en el espacio, pero el espacio en el que entra no es el que circunscribe su cuerpo como fragmento extenso. En pocas palabras, lejos de que entre en el mundo (nombre que provisionalmente podemos dar a ese *lugar de la vida*) por tener un cuerpo, sucede lo contrario: en la medida en que la vida consiste en entrar activamente en el mundo y en relacionarse con ese mundo, en esa misma medida está dotada de un cuerpo; o, más bien, lo que llamamos su cuerpo, en su ser propio —más profundo que el espacio geométrico que también da la impresión de ocupar—, no es sino ese adentrarse o ese

relacionarse.

2) En la medida en que está abierto por el dinamismo propio de la vida, ese Espacio originario de la vida debe ser entendido a partir de su temporalidad y como inseparable de ésta: no es tanto la negación de la duración cuanto su otro plano o, más bien, como lo haremos ver, hay que ir más allá de la distinción entre espacio y tiempo en beneficio de una dimensión más originaria, esa misma en la que vive la vida. En efecto, desde ahora mismo comprendemos que si el Espacio de la vida no está completamente «desplegado», entonces comporta una reserva de interioridad o de profundidad, permanece precisamente más acá de la extensión geométrica y se apoya en el tiempo; por decirlo así, «contiene» o en todo caso orienta la temporalización de la vida. De este modo, el acercamiento patočkiano de la existencia a partir del movimiento, y por ende de la vida, significa poner el acento sobre la dimensión temporal de lo vivo. Como por su cuenta mostró Glodstein, lo vivo es, por así decir, su propia historia, y en consecuencia hay que rescatar su corporalidad propia a partir de su temporalidad. En efecto, el funcionamiento de una parte del organismo no puede ser comprendido más que a partir de la totalidad orgánica, y la verdad es que dicha parte no tiene realidad fuera de esa totalidad. Ahora bien, por otro lado, esa totalidad sólo cabe pensarla de modo temporal como una esencia singular cuya vida es incesante realización: regulando las relaciones con el medio sin realizarse nunca plenamente ella misma, esta esencia es esencialmente histórica. De donde se deriva que el cuerpo o determinada parte suya no deben ser concebidos en ningún caso como un sustrato ya constituido cuya vida fuese una mera modalidad o mera manifestación: la realidad de uno y otra no es sino su propia constitución o su propia renovación temporales. El cuerpo no es sino porque se renueva, porque la vida lo constituye o reconstituye como el mismo, lejos de que siga siendo el mismo por el hecho de ser: su permanencia temporal no es un predicado de su realidad, sino que su realidad es, en cambio, un efecto de su auto-renovación vital.

3) En fin y por ello mismo, esta vida es esencialmente una vida de *relación:* como dice Patočka, el ser del cuerpo es el de una relación, y no el de una cosa. En efecto, esta autoconstitución —que caracteriza a la vida y de la que, por así decir, el cuerpo es la huella— adopta la forma de una relación activa con el medio y, en verdad, no es posible más que merced a ese medio. Es en y por este otro que es el mundo que lo rodea, y en cuyo seno circunscribe un *Umwelt,* donde y por lo cual lo vivo se constituye como lo que es. A partir de ahí, la ya evidenciada en el plano fenomenológico relación entre el yo y el

mundo aparece a una nueva luz. En efecto, dijimos que el yo, inaccesible en una intuición directa, únicamente era posible alcanzarlo en la forma de su propio reflejo dentro del campo fenoménico. Este campo fenoménico, ya caracterizado como lugar de llamada o de solicitación, coincide con el medio propio del ser vivo. La relación del sujeto con el mundo adopta la forma de un actuar, y en este actuar y por él la relación se constituye como subjetiva y es, entonces, capaz de alcanzarse ella misma. En resumen, el carácter *propio* del cuerpo, entendido como un «remitirse a sí mismo» o una «relación subjetiva», procede de un «rodeo a través de un ente extraño» que no es sino el medio vital —en el bien entendido de que ese rodeo no es realmente un rodeo, ya que no hay camino más corto hacia sí que el exteriorizarse en el mundo. La corporalidad, en su misma propiedad, está constituida en y por la vida, la cual debe ser comprendida ella misma como una relación dinámica e incesante con una Exterioridad, un Afuera originarios[152].

Percepción y movimiento

Este análisis existencial del cuerpo, que vuelve a considerarlo a partir de su movimiento, no hay que interpretarlo como el adelanto de una relación exclusivamente práctica con el mundo, como si el actuar que caracteriza al movimiento corporal excluyera todo ver. Se estaría presuponiendo una concepción ingenua del movimiento, la misma que Patočka intenta superar. En efecto, es momento de recordar que el sujeto, cuyo modo de ser hemos intentado esbozar, es sujeto del aparecer, es decir, co-condicionante de las apariciones, lo que equivale a afirmar que, si ciertamente no constituye el mundo, es no obstante tarea suya asegurar su manifestación. El sujeto es también un sujeto perceptivo, si es que queremos reconocer que la percepción es precisamente esa manifestación primera, esa «intuición dadora originaria». Ahora bien, a partir del momento en que el sujeto es un sujeto perceptivo y a partir del momento en que ha sido caracterizado existencialmente como movimiento, hay que concluir que *la percepción es esencialmente movimiento,* que éste, lejos de tener un significado exclusivamente práxico, es lo que en realidad gobierna las apariciones en el seno del mundo. Digámoslo de otro modo: si el cuerpo es el lugar de la sensibilidad —rasgo por el cual se distingue de los demás entes— y si su propio sentido del ser es la motricidad, hay que afirmar que la motricidad es la esencia de la sensibilidad. Podemos empezar entendiéndolo negativamente: tal postura no parece inaceptable más que si situamos de

entrada la motricidad del lado de la *res extensa* y del desplazamiento espacial. En tal caso, costaría entender cómo es que lo que es esencialmente espacial pueda constituir el modo de ser de lo que es ajeno al espacio, a saber: el sentir como tal. Al revés, al reconocer que el movimiento no es un desplazamiento en el espacio, cambio de lugar, sino movimiento ontogenético —a saber, cumplimiento o realización—, nos hallamos en condiciones de entender que el movimiento esté intrínsecamente orientado, posea un poder propio de iluminación; en suma, esté del lado de la percepción. Hay que destacar que Merleau-Ponty ya se situaba en esta perspectiva. En la *Fenomenología de la percepción,* muestra que el movimiento es un modo de relación con el mundo que implica un saber de ese mundo, y habla de una practognosia «que debe reconocerse como original y, quizás, como originaria»[153]. Sin embargo, aun cuando afirma que el movimiento envuelve una percepción, por cuanto su orientación y su adaptación suponen una forma de intimidad con el objeto, Merleau-Ponty sigue conservando la distinción entre percepción y movimiento, que describe como dos modalidades de la existencia, dos «maneras específicas de relacionarnos con unos objetos»[154]. El movimiento es percepción pero, en cambio, la percepción no es movimiento, ya que existe un plano que escapa a la motricidad y, por tanto, a la corporalidad como tal, plano que finalmente resulta ser el de la percepción «propiamente dicha» en su condición de donación de un objeto, susceptible de dar lugar a una conciencia expresa. El mantener esta distinción, a pesar de haber reconocido la dimensión inespacial del movimiento, inherente a la clarividencia propia de éste, es el tributo que Merleau-Ponty paga a la filosofía de la conciencia, de la que no llega a desprenderse. Merleau-Ponty parte de la conciencia, cuya encarnación subraya —condición para que sea realmente capaz de percibir— en lugar de indagar el sentido del ser del cuerpo, entendido éste como lo que es precisamente capaz de ponernos en relación con el objeto.

Debido justamente a su punto de partida, que, como hemos visto, es totalmente distinto, Patočka adopta una posición más consecuente y más radical. En estos términos critica la psicología empírica, de la que seguía siendo tributario Merleau-Ponty: «Uno de los mayores defectos de la psicología empírica de antaño es el no haber tenido en cuenta el hecho de que la percepción no va únicamente *acompañada* de movimiento, sino que forma parte integrante de él y es ella misma movimiento»[155]. Patočka entiende que hay que borrar la distinción que Merleau-Ponty aún mantiene: si la percepción es

intrínsecamente movimiento y no un mero cambio de lugar, no se entiende qué sentido podría tener mantener una percepción propiamente dicha ajena a él; si es posible pensar el movimiento como percepción, hay que admitir que la percepción, en todas sus formas, es ella misma movimiento. Con ello se está apuntando a una tercera dimensión, la del modo de iluminación o de intencionalidad propias del movimiento de la existencia, dimensión que el vocabulario de la percepción y del movimiento —que remiten inevitablemente a la partición de la *res extensa* y de la *res cogitans*— sólo restituyen imperfectamente. Como sucede a menudo, nos vemos aquí condenados a describir una dimensión original con ayuda de un vocabulario que esa misma dimensión cuestiona. Aun así, Patočka le da un nombre que conjuga ambas vertientes:

> Quizá el movimiento originario no sea el cambio de lugar de las cosas, sino más bien ese impulso dinámico que lleva a la existencia fuera de sí, que hace que ella esté siempre ya fuera de sí, que se haya excedido en *dirección a las cosas,* que se haya convertido en una *fuerza vidente*[156].

La existencia es movimiento en un sentido originario, que no es ya el de un desplazamiento, sino el de un impulso y una fuerza: es como fuerza como va más allá de ser mera localización y puede implicar una relación con el objeto; en pocas palabras, hacerle aparecer. El movimiento no es movimiento en el espacio, sino movimiento *hacia* el espacio, por cuanto procede de una fuerza que no es en sí misma espacial, y a la vez movimiento *más allá* del espacio a partir del momento en que, por esa fuerza, no se contenta con llegar hasta la cosa, sino que también la desvela. En efecto, así lo especifica Patočka:

> En la óptica de nuestra experiencia, la corporalidad del yo es ante todo la corporalidad de una fuerza. Como tal fuerza, es algo existente y actuante. Como fuerza vidente, debe albergar algo así como una claridad, una luz por medio de la que ella misma ilumina su camino. Este camino es un movimiento hacia el mundo y una penetración en él, cuya posibilidad está implicada en la fuerza que el título de *yo* resume[157].

En la fuerza, que cualifica la corporalidad desde un punto de vista existencial, se conjugan pues la afectividad de un actuar y la clarividencia de una orientación.

Queda intentar justificar la posibilidad y el alcance de esa identificación de la percepción y el movimiento bajo el concepto de «fuerza vidente». Patočka anota que

> no podemos entender nuestro contacto perceptivo con las cosas más que a partir del movimiento de nuestro cuerpo y en conexión con él. Este contacto nunca es un reflejo pasivo de los objetos, sino la respuesta de un yo que se orienta activamente y al que esta actividad le resulta posible gracias al poder sobre el cuerpo del que todo sujeto tiene inmediatamente conciencia[158].

El contacto perceptivo supone el movimiento de nuestro cuerpo y debe, por ello, ser entendido como respuesta. Pero decir que es respuesta es reconocer que está precedido por una Llamada, que el mundo, en el seno del cual la percepción hace aparecer los entes por su movimiento, está ya originariamente presente en el sujeto entendido éste precisamente como sujeto de movimientos. Como hemos mostrado más arriba, la correlación entre los objetos que aparecen y el sujeto perceptivo, entre el mundo «en el que creemos» y el conocimiento de lo que forma parte de él, remite a una correlación más originaria, correlación que es su condición, entre el mundo «con cuya ayuda creemos», totalidad intotalizable de los entes, y un sujeto que no es aún un sujeto perceptivo, puesto que precisamente sólo está en relación con esa escena originaria que, en cuanto fondo o condición de la percepción, no se hace presente. En otros términos, el movimiento de la existencia supone una *e-motividad* fundamental, por la que el mundo está recogido en su dimensión inaparente e intotalizable. A la luz de esta correlación originaria —que no es otra que la del Mundo y la Vida—, se justifica la identidad primordial entre la percepción y el movimiento. En efecto, dado que por esencia no se hace presente, dado que excede de todo ente finito, la totalidad no puede habérselas más que con el movimiento, y no con la percepción: se da como Llamada o solicitación más que como presencia, ya que ella es eso a lo que indefinidamente hay que llegar o que hacer presente. Al horizonte, que es no-presentabilidad esencial, un recular indefinido, sólo puede dar respuesta un sujeto que, más que intuición, es avance: en efecto, el horizonte únicamente aparece al sujeto como penetración del sujeto en él. Lo mismo que

a la positividad del objeto le corresponde la tranquilidad del ver, a la negatividad del mundo le corresponde la intranquilidad del actuar. En resumen, la donación del mundo no puede menos que adoptar la forma de una e-moción, que es fundamentalmente una moción: solo la incesante motilidad del actuar puede responder a un Mundo que trasciende toda presentación finita; solo un acercamiento incansable puede corresponder a su infinito recular. No hay duda de que era esto lo que Patočka quiso decir con esta fórmula lacónica que aquí nos sirve de hilo conductor: «el mundo como totalidad previa e intangible [va] indisolublemente ligado al movimiento de la vida»[159]. Solamente la vida, que es el auténtico nombre de la existencia encarnada, puede remitirse a una totalidad que se ausenta indefinidamente de lo que la hace presente. Es lo que da a entender Patočka en un texto enigmático: «Emil Staiger dijo en un momento: 'Lo sobre-potente no se revela más que a lo impotente'. [...] Es la *potencia de lo impotente* la que se manifiesta en el acercamiento originario de la objetividad mediante el impulso motor, mediante el 'yo puedo' originario»[160]. Existe en efecto una «sobrepotencia» del mundo que corresponde a lo que hemos llamado su «sobreobjetividad»: el mundo es en efecto potencia sobre todos los entes o potencia de los entes, por cuanto es lo que constituye su estofa al ensamblarlos. Ahora bien, tal sobrepotencia sólo es accesible en una radical pasividad, a la que hemos dado el nombre de hiperpertenencia: esta pasividad es la que Patočka tiene en mente cuando habla de impotencia. En la medida en que ésta deja, por decirlo así, desplegarse el imperio del mundo sobre los entes, la impotencia resulta ser el único modo de acceso a su sobrepotencia: ella es la e-moción de toda moción. Pero esto también significa que existe una potencia de esta impotencia o que esta impotencia posee una potencia propia, que no es sino la vertiente motriz de la e-moción, es decir, la respuesta dinámica a la Llamada del mundo, el Acercamiento correspondiente a su recular. Así, hay que entender que la hiperpertenencia, sentido originario de la encarnación y condición bajo la que se libera la sobrepotencia del mundo, implica necesariamente una potencia motriz.

En la medida en que este mundo es ése «con ayuda del cual creemos» —a saber: la condición misma de toda aparición—, es preciso concluir que el movimiento en y por el cual el mundo se da se halla en el corazón de la percepción de la que depende la aparición. La relación constitutiva entre percepción y movimiento es la contrapartida, por el lado del sujeto, de la pertenencia originaria de toda aparición a un Englobante no-

presentable por el lado del campo fenoménico que es correlativo al sujeto. Toda percepción es movimiento por cuanto no puede advenir si no es en el seno de una totalidad cuyo movimiento de existencia es el modo propio de donación; pero todo movimiento es percepción, ya que esa totalidad no es sino el conjunto de los entes finitos en cuyo seno ella se actualiza, entes que no se dan precisamente más que en una percepción. La dimensión motriz de la percepción se debe a que la aparición pertenece al Mundo; la dimensión perceptiva del movimiento responde a que el Mundo pertenece a las apariciones. Con otras palabras, si bien el movimiento es el que traslada el exceso interno de la aparición hacia el mundo —su trascendencia propia—, la percepción es la que garantiza que el Fondo entre en la presencia, es decir, la fenomenicidad. No hay que insistir en que esta formulación resulta inadecuada, pues utiliza una concepción que no está a la altura de lo que quiere significar: la distinción entre el Mundo y las apariciones que tienen lugar en su seno es tan abstracta como la distinción entre movimiento y percepción. Por lo tanto, hay que situarse en el punto en el que se articulan estas dos vertientes, en el lugar mismo de esa presentación del Mundo en las apariciones finitas, presentación cuya única condición es una existencia cuya fuerza es visión, no en el sentido de que a la fuerza se añadiera un ver, sino porque su propia fuerza es la de ver. Aún queda por precisar en qué (y no ya sólo por qué) la percepción es movimiento, cómo el moverse puede ser también un sentir. Este asunto nos adentra en la vía de un análisis existencial de la sensibilidad que Patočka se limita a esbozar. Después de haber subrayado que la fuerza vidente ilumina ella misma su camino y que este camino es «un movimiento hacia el mundo y una penetración en él cuya posibilidad está implicada en la fuerza que el título de *yo* resume», Patočka añade: «esta posibilidad son los *campos sensoriales* en los que pueden aparecer las cosas hacia las que la energía centrífuga se dirige y en los cuales ésta desemboca. Los principales son dos: un campo de contacto y un campo de distancia», y, un poco después, matiza:

> en ambos campos hallan cumplimiento dos tendencias fundamentales de nuestra 'luz natural': la una tiende hacia el acercamiento absoluto, hacia la pura presencia de la cosa misma, y la otra hacia la visión de conjunto, hacia la síntesis, hacia el cierre dentro de un todo anticipador.

De ello se hace eco un breve texto posterior, en el que se levanta acta de dos grandes posibilidades «que determinan al hombre en lo profundo de su ser»:

> la posibilidad de 'ir' hacia las cosas de su mundo y la de retirarse de ellas para volverse hacia ese mundo como tal y lo que lo funda. Habría pues, desde este punto de vista, dos grandes movimientos de la vida, el uno κάτω y el otro ἄνω, un camino de implicación y un camino de desimplicación[161].

Por cuanto la aparición es esencialmente aparición sobre fondo de mundo, la percepción supone, existencialmente, una relación con la cosa y una relación con lo que la engloba. Esta distinción o esta polaridad remite a una dualidad de movimientos o, más bien, a una dualidad en el seno del movimiento de la existencia: la del contacto y la distancia, la del acercamiento y el alejamiento. Esta dualidad define existencialmente dos grandes campos sensoriales: los campos del contacto (tacto, tocar) y los campos de la distancia (principalmente vista). El primero capta la aparición en la medida en que se desgaja del fondo, mientras que el segundo la capta más bien desde el punto de vista del fondo al que pertenece. Hay que percatarse del alcance existencial de este análisis. No es porque estemos dotados del tacto o de la vista por lo que somos capaces de captar de cerca o de lejos; al contrario, en la medida en que la existencia, debido a aquello con lo que está correlacionada, comporta una tendencia a la proximidad y una tendencia al alejamiento, nosotros tenemos un campo táctil y un campo visual y, en consecuencia, somos capaces de tocar y de ver. De donde se sigue que el tacto y la visión, entendidos existencialmente, es decir, significando cierto modo de relación con el objeto, incluyen otros sentidos (por ejemplo, el gusto para la proximidad y el oído para la lejanía). Por otra parte, hay que destacar que los movimientos a los que remiten los campos sensoriales no son movimientos espaciales y, por lo tanto, en ningún caso se excluyen uno a otro. Pueden coexistir en la percepción de un mismo objeto, pues la existencia es siempre al mismo tiempo aproximadora y alejadora, puesto que se relaciona con una aparición sobre fondo de mundo. Asimismo hay que añadir que esas tendencias están profundamente articuladas y son, finalmente, relativas una a otra, ya que ambas están inmersas en el mismo dinamismo existencial. En efecto, el acercamiento es relativo a la distancia, cuya reducción es, así como el alejamiento es negación de la proximidad. Por ello la vida es siempre un camino de implicación y un camino de desimplicación, si es que ha de ser vida en el mundo y vida para el mundo. En la medida en que siempre es

cristalización del Horizonte en aparición, dicho de otro modo, fuerza vidente, la existencia es constitución de la polaridad de lo próximo y lo lejano y por ello es esencialmente sensible.

La división de los movimientos

Al final de este largo análisis, parece que hemos encontrado una determinación del sujeto conforme a lo que exigíamos, al principio, a la luz del *a priori* de la correlación. La existencia tal como Patočka la describe, a saber: como siendo esencialmente movimiento, concilia la intramundaneidad del sujeto con su función fenomenizadora: el movimiento pertenece plenamente al mundo como aquello que, lanzándose hacia su inmensidad inaparente, gobierna las apariciones en su seno, es decir, percibe. En esto, se diría que Patočka se colocó por encima de la alternativa entre una analítica existencial, que sólo reconoce la diferencia de la existencia al precio de despreciar su encarnación —condición, sin embargo, de su intramundaneidad—, y una fenomenología del cuerpo que, al no preguntarse por su modo de ser, lo asimila a la condición de los demás entes y, de este modo, sólo puede fundar la diferencia de la existencia recurriendo a la conciencia. Patočka nos ofrece pues los medios para pensar la existencia de suerte que ésta envuelva su propia encarnación o, lo que viene a ser lo mismo, el cuerpo como un modo propio de existir. Al pensar la existencia como movimiento, hace que aparezca su esencial encarnación y, por ello mismo, libera el sentido del ser del cuerpo propio. El cuerpo no es lo que la existencia poseería como sujeto de su movimiento, sino el movimiento mismo en su dimensión de auto-constitución y de auto-conservación. Resulta claro que este análisis parece encaminarnos por la vía de una auténtica fenomenología de la vida, de la que hemos dicho que debería ser comprendida como fenomenología del vivir. En efecto, ¿qué es, si no una vida, una existencia que se implica en el mundo mediante movimientos efectivos? ¿Qué es, si no un cuerpo vivo, un cuerpo que, en lugar de mero sustrato de sus movimientos, es lo que se constituye y se conserva en ellos? En fin, ¿cómo entender la «fuerza vidente» si no es como el vivir mismo, en su neutralidad respecto a la partición entre *Leben* y *Erleben*? Al parecer, nos encaminamos hacia una identificación de la existencia con la vida y, más precisamente, hacia un intento de pensar la existencia en su especificidad humana, a partir de su núcleo vital (o vivo), por encima de la partición fundamental —cuya pregnancia pudimos constatar aún en Heidegger— entre una dimensión vital humana y una humanidad que, lejos de

encontrar en esta dimensión la razón de su diferencia, sería esencialmente distinta de ella.

No obstante, mirándolo más de cerca, no es seguro que Patočka supere completamente las divisiones y acabe escapando de la pregnancia de la tradición del humanismo metafísico que remonta a Descartes y aún perdura en Heidegger. Todo depende de que sea posible pensar la vida en su originariedad y su irreductibilidad, de pensar un vivir que no deje escapar ninguna dimensión de lo vivido o, en todo caso, que implique su posibilidad, lo cual excluye cualquier forma de reducción a la dimensión meramente vital, la que provisionalmente podemos referir a la necesidad y a la conservación, dimensión en la que efectivamente se pierde la posibilidad de un vivir superior. En otros términos, se trata de describir la esencia de la vida en lo vivo de suerte tal que dé razón de las formas más elevadas de *Erleben,* en lugar de impedir su posibilidad. Esta misma exigencia remite a la posibilidad de pensar el movimiento, otro nombre de la vida, en lo que tiene de irreductible, es decir, a la vez e indistintamente como encarnado y significativo, como pertenencia y realización. El movimiento de la vida se sitúa por sobre la partición entre lo propio y lo metafórico: es la unidad de un cumplimiento y un avance. Ahora bien, Patočka parece reintroducir una distinción en el seno del movimiento mismo y, de este modo, comprometer la identificación entre existencia y vida. ¿En qué sentido la existencia es movimiento? Patočka responde:

> Es un modo de ser que es *el acto de cumplimiento de sí* —que es su propia meta, que a través de su acción retorna a sí, que es su propio acto en y cabe sí mismo. La existencia es de este modo algo como un movimiento y, lo mismo que el movimiento es en Aristóteles paso de la posibilidad a la realidad efectiva, paso él mismo efectivo, también la existencia es *vida en la posibilidad*[162].

De modo que aquí el sentido del movimiento es el de una auto-realización o de un auto-cumplimiento y responde con bastante exactitud a la caracterización heideggeriana del *Dasein* como el ente que es cada vez su posibilidad. El movimiento tiene pues aquí una significación que cabría calificar de metafórica, en el sentido de que prevalece la dimensión del cumplimiento, de la realización de las posibilidades. Pero, por otro lado, Patočka afirma con firmeza: «la concepción de la existencia como movimiento implica

que la existencia sea *esencialmente corporal*»[163]. Aquí se está refiriendo a un sentido propio del movimiento como acción en el mundo, que implica desplazamientos y que se encuentra con la resistencia del mundo. La cuestión fundamental es entonces la de las razones de que pase de una afirmación a la otra. ¿En qué el movimiento de la existencia implica movimientos efectivos? ¿Cuál es la justificación de que la existencia, que es movimiento de cumplimiento, sea esencialmente corporal? Como veremos, la dificultad recae sobre el carácter *esencial* de esa corporalidad, ya que, si el movimiento de la existencia necesita sin duda apoyarse en la corporalidad, no vemos con igual claridad en qué el sentido de la existencia impone una esencial corporalidad, esto es, en qué la corporalidad reside en el corazón de la existencia. En efecto, recordamos que la integración de la corporalidad en el seno del *Dasein* se justificaba, para Patočka, por la necesidad de garantizar la efectividad del «con-miras-a», la *praxis,* forma originaria de la claridad, la cual implica necesariamente una corporalidad. Por importante que sea esta posibilidad primera que es la corporalidad motriz, no pasa de ser lo que permite inscribir en el mundo, bajo la forma de un hacer efectivo, el cumplimiento propio de un ente que es sus posibilidades —un auxiliar, ciertamente esencial, pero subordinado—. La corporalidad desempeña el papel de una condición para que se realice la existencia y no el papel de lo que su esencia requiere. Con otros términos, no vemos lo que, en la existencia definida como vida en la posibilidad, es decir, finalmente ser-con-miras-a-sí, da verdaderamente fundamento a la encarnación, en qué la pertenencia, sentido primero de la encarnación, es una dimensión constitutiva de la existencia como tal y no ya sólo de su efectuación. En resumidas cuentas, el cuerpo parece darse como una condición de la efectividad de la existencia más que como un momento de su esencia. De donde se deriva que Patočka reintroduzca una distinción en el seno mismo del movimiento, entre el movimiento de la existencia y el que permite su efectuación, entre un sentido aún metafórico y un sentido propio:

> Hay que distinguir el movimiento *de conjunto* de los movimientos parciales y singulares. Los movimientos de conjunto se deben al hecho de que nuestra vida *es* un movimiento, que nuestro ser-en-el-mundo es un *caminar* continuo. Los movimientos de conjunto pueden definirse por su orientación, por la línea que se deriva de ellos y que describen. Los movimientos parciales y singulares son cinestesias, acciones,

> actos singulares e instrumentales, en los cuales el movimiento total se retira y se concentra en un instante dado, que son vehículo suyo, sin que por ello sea posible componer el movimiento total a partir de los movimientos parciales y singulares[164].

Si los movimientos parciales son lo que dice Patočka de ellos —a saber: propiamente hablando unos movimientos vivos, susceptibles de ser sentidos en las cinestesias—, no podemos evitar preguntarnos en qué sentido la existencia, *como tal,* es movimiento, en qué su movimiento, en cuanto significa un proceso o un camino, puede tener un sentido que no sea metafórico. Igual que en Merleau-Ponty, la corporalidad es descrita como «vehículo» de un ser-en-el-mundo que es esencialmente de otro orden. Uno tiene la sensación de que, sin dejar de definirla como movimiento, a la existencia se la caracteriza de un modo tal que la dimensión vital no le es constitutiva, de manera que ésta queda convertida en una motricidad corporal que no es ya sino su condición de efectividad.

Esto lo confirma la teoría de los tres movimientos de la existencia con la que ratifica, si bien de modo refinado, la distinción entre vida y existencia. De manera muy significativa, Patočka inicia su descripción del primer movimiento de la existencia, el movimiento de anclaje o enraizamiento, considerando la corporalidad de la existencia:

> sobre el fundamento de la corporalidad, nuestra actividad es siempre un movimiento *de... hacia...,* tiene siempre un punto de partida y una meta. Sobre ese fundamento, nuestra existencia siempre está cargada, en lo que a su actividad concierne, con el peso de la necesidad, la repetición, la restitución y la prolongación de la propia corporalidad. El círculo de la existencia (existir con miras a sí mismo, con vistas al modo de su ser) contiene siempre, en cierta manera, el círculo de la vida que cumple las funciones vitales a fin de girarse hacia ella misma y volver a sí[165].

La corporalidad, como momento constitutivo de la existencia, corresponde a una dimensión propiamente vital, cuyas funciones la existencia, al parecer, requiere como la condición primera de su cumplimiento. Esta dimensión es la descrita por el primer movimiento de la existencia:

> El movimiento primero y fundamental, aquél sin el cual los demás no serían posibles, es así algo relativamente autónomo. Es el movimiento de la vida instintiva [...]. También el ser humano, como el animal, es un ser instintivamente sentiente y afectivo, que se abre al mundo en la pasividad y la consonancia, y responde en un movimiento reflejo a los estímulos que de él recibe[166].

En este punto Patočka parece muy cercano a la concepción tradicional que confiere a la existencia propiamente humana —aquí, el ser-con-miras-a-sí, que también hemos denominado conciencia, espíritu o razón— un basamento vital e instintivo. Este basamento vital corresponde a la dimensión corporal de la existencia y puede ser entendido como satisfacción de las necesidades con miras a la autoconservación, conservación que es la condición del ser-con-miras-a-sí. Este basamento vital es, según Patočka, «algo relativamente autónomo», lo cual significa que, si bien la existencia lo requiere como su condición por así decir necesaria, sin embargo no es parte interesada en su movimiento propio. Aun así, no hay que olvidar que ese movimiento instintivo, que cumple las funciones vitales y responde de manera refleja a los estímulos, es el primer movimiento *de la existencia.* No cabe pues enfrentarlo sin más a la existencia como lo que dependería del funcionamiento corporal y vital a diferencia de la actividad libre y singular que dicho funcionamiento hace posible —como si el sentido propio del movimiento incumbiera a la vida y el sentido figurado a la existencia—. Según escribe Patočka a continuación del fragmento citado:

> En nuestro movimiento de anclaje o de enraizamiento, que desde el inicio hasta el final configura la base fundamental en la polifonía de la vida, hay igualmente una *consonancia con el aspecto global del mundo, un impulso hacia el apego,* el calor vital, la fusión, la dicha, lejos de lo extranjero, de lo frío y lo adverso, *impulso que se realiza* en los movimientos cumplidos por nuestro cuerpo y organizados como modalidades del comportamiento, como ritmos tanto de la actividad repetida como de la acción que es, a la vez, resolución[167].

Así, si es verdad que la existencia posee un basamento de vida, esta vida es ella misma comprendida de modo *existencial,* a saber: no como una serie de funciones o de

reacciones corporales, sino como una tendencia fundamental, tendencia al enraizamiento, a la proximidad, a la fusión, de la que los movimientos corporales no son sino el modo de realización. En este sentido, la vida no es vida corporal, sino un impulso que se realiza en los movimientos realizados por el cuerpo. Como tendencia fundamental de la existencia, la vida no funciona sólo como una condición o un basamento, sino como una orientación que todas las dimensiones de la existencia pueden albergar. Vivir no es mantenerse en vida, satisfacer sus necesidades o responder a los reclamos del medio: es existir de una determinada manera. Si este movimiento es el primero no lo es tanto porque el círculo de los instintos constituya un basamento para la auto-realización cuanto porque esta tendencia a la proximidad está presente en todas las modalidades de la existencia como la base, fundamental y continua, de la polifonía de la vida. De este modo, la vida no se opone a la existencia como los movimientos corporales a un movimiento de realización o cumplimiento, el cual resultaría ser entonces sólo metafórico: incluso en el plano de la vida, nos las habemos con un movimiento que trasciende la mera dimensión de la actividad y del cual esta actividad no es sino el modo de realización o de efectuación.

Aun así, si Patočka supera incontestablemente la concepción tradicional de la humanidad (como animal racional, por ejemplo) haciendo de la vida propiamente dicha el primer movimiento de la existencia, no la supera por completo, y ello en la medida en que esa vida no es precisamente más que su *primer* movimiento. Cierto es que propone una concepción existencial de la vida, pero, a partir del momento en el que concibe otros movimientos de la existencia, sigue manteniendo la diferencia entre vida y existencia en el mismo instante en el que pretendía negarla: *la vida es existencia, pero la existencia no es enteramente vida.* Esto es tanto como decir que la diferencia entre un plano vital y un plano propiamente humano resulta, más que superado, desplazado al plano existencial: la separación entre existencia y vida retorna al seno de la existencia en la forma de un reparto de los movimientos. El examen de los demás movimientos lo confirma. El primer movimiento es un movimiento de anclaje que tiene a la Tierra como punto de referencia; estamos encadenados a ella por la satisfacción de las necesidades y el movimiento está gobernado por el principio de placer, placer en el cual cualquier singular desaparece, en el que se siente la unidad y la fusión[168]. El segundo movimiento, movimiento de reproducción, se sitúa en la prolongación del primero. Se

trata siempre de satisfacción instintiva, pero en adelante ésta resulta diferida y mediatizada. Este movimiento renuncia a la satisfacción extática e inmediata, lo que significa que rompe con la totalidad para hacer aparecer cosas singulares, las cuales son captadas únicamente desde el punto de vista de la satisfacción de las necesidades, es decir, de su utilidad. Se trata de la esfera de la auto-reproducción en el trabajo y la lucha, esfera en la que el hombre se encuentra inevitablemente alienado. La esfera de este segundo movimiento está muy cercana a la de la existencia inauténtica descrita por Heidegger, pero, al hacer de ella el segundo movimiento, Patočka la sitúa en la estela de un dinamismo vital original. El tercer movimiento, el que aquí nos importa, es descrito como

> el más importante de los tres movimientos y el más significativo desde el punto de vista humano. Es asimismo el que mantiene el impulso de los otros dos al señalarlos como simples posibilidades que no hay que tomar como la plena realidad de la existencia humana[169].

Ello equivale a decir que este movimiento, de abertura o autocomprensión propia, cualifica la existencia humana como tal. En este movimiento ya no tengo que habérmelas con un ente extraño, sino con el ente que yo soy, y no en el modo de mis comportamientos vitales o de mis funciones y mis tareas —como en los dos primeros movimientos—, sino en mi esencia humana y mi posibilidad más propia. Como muestran las fórmulas de Patočka, ese movimiento se caracteriza por una forma de ruptura con la esfera de la vida:

> De lo que, en lo sucesivo, se trata no es ya de encontrar *en la vida* algo que podemos descubrir por nuestro comportamiento abierto al ente; sino, por el contrario, de no permitir que la multitud de esas posibilidades singulares oculten lo fundamental: la posibilidad de explicarnos con la posibilidad que somos precisamente en totalidad, posibilidad o bien de dispersarnos y perdernos en lo singular o bien de encontrarnos y realizarnos en nuestra naturaleza propiamente humana. En los primeros movimientos, la vida, por su naturaleza, su universalidad y su relación con el ser, me encadena a una actividad singular, a la realización de las funciones vitales, a la relación con lo que es, es decir, con lo singular. En el tercer

> movimiento de la vida, se vuelve patente que puedo abrirme al ser aún de otra manera, que puedo modificar lo que me vincula a lo singular, transformar mi propia relación con el universo[170].

En efecto, Patočka mostrará que esta existencia, que él describe como ser en la abnegación o el sacrificio, corresponde a un vuelco, vuelco que no acarrea la pérdida del mundo sino, al contrario, su pleno descubrimiento: en esta existencia, el ente que somos no está encadenado al ente, como en el instinto, sino que se abre a la luz del ser[171]. Nos encontramos aquí, por así decir por lo alto, con la confirmación de lo que habíamos resaltado por lo bajo —en el nivel del primer movimiento de la existencia—, a saber: la restauración de la separación, en el seno mismo de la existencia, entre un plano vital y un plano propiamente existencial, que es el de la humanidad en su verdad. El movimiento de apertura ya no está encadenado a la vida y a lo que ésta impone; en él, puedo desviarme del ente exterior o de mí mismo como sujeto de necesidades y de una función social para acceder a mi propia esencia. Por ello mismo, trasciendo la totalidad con la que me fusionaba o los simples entes que manipulaba para, en un modo de ser que Patočka califica de objetivo, descubrir al ente en su ser mismo. Así, el tercer movimiento se distingue de los otros dos como una liberación se distingue de una alienación y un conocimiento «objetivo» de una implicación ciega en el mundo.

¿Cómo no reconocer, en una forma ciertamente velada y complicada —pues la actividad laboriosa y la inscripción social son situadas del lado de la vida— la separación tradicional entre la existencia humana y la existencia meramente vital, entre lo racional y lo instintivo? Aun cuando la vida queda rescatada desde un punto de vida existencial, se describe de tal manera el tercer movimiento que al final resulta el único heredero de las prerrogativas de una existencia humana digna de ese nombre, hasta el extremo de que el primer movimiento parece, por ello, restringirse tanto más a la mera actividad vital. Cierto es que se trata de movimientos y no de esencias o de sustancias, movimientos que pueden coexistir en una polifonía de la existencia, y Patočka puede entonces subrayar que no constituyen sino uno solo, que se presuponen y se repelen mutuamente[172]. No es por ello menos verdad que el tercer movimiento, que es de «apertura», Patočka lo describe como un *viraje,* que hay que entender como un retorno y una ruptura. Este viraje es la forma que adopta la separación metafísica entre lo vital y lo

propiamente humano en una fenomenología que ha superado resueltamente ese marco al situarse en el único plano de la existencia. Resulta pues que la separación entre el *Leben* y el *Erleben,* separación heredera también ella de dualidades metafísicas más antiguas, reaparece en el seno mismo de la existencia en forma de partición de movimientos. Mientras que al caracterizar la existencia como movimiento, Patočka pretendía fundar su unidad original más allá de la distinción entre lo corporal y lo psíquico, entre lo vital y lo humano, acaba reintroduciendo sin embargo esa distinción cuando vuelve a dividir la existencia según sus propios movimientos. La diferencia entre lo trascendental y lo mundano (lo psicológico), que reaparecía, si bien de forma desplazada en la distinción heideggeriana entre existencia y presencia subsistente, resurge esta vez en el seno mismo de la existencia como diferencia polar o tendencial entre un movimiento de arraigo y un movimiento de apertura. Ahora bien, al subrayar el problema estamos haciendo aparecer las condiciones de su resolución. No es consecuente definir la vida desde una perspectiva existencial, como hace Patočka, más que a condición de igualar esta vida con la entera existencia: la vida no puede ser existencia más que si la existencia es enteramente vida. El movimiento de arraigo, característico de la vida, no debe pues concebirse ya como el primer movimiento de la existencia, sino como *el único.* La pregunta entonces es la siguiente: ¿Cómo describir la vida de tal manera que dé razón de la existencia en toda su amplitud? ¿Cómo pensar el enraizamiento y, por lo tanto, la relación con lo vivo en la totalidad de manera que pueda fundarse en él ese «viraje» con el que Patočka empareja el movimiento de la existencia? Es decir, y para terminar: ¿Cómo pensar la diferencia antropológica teniendo en cuenta que pretendemos dar razón de ella a partir de ese movimiento que es la vida?

CONCLUSIÓN. LA *EPOJÉ* DE LA MUERTE

Vida y existencia

La reflexión sobre el *a priori* de la correlación, que constituye el descubrimiento propio de la fenomenología, nos ha conducido a la cuestión de la vida. En efecto, el sentido del ser del sujeto, entendido como sujeto de la correlación, implica dos cosas: que pertenece al mundo y que, a la vez, lo hace aparecer; por esto es por lo que ha de ser caracterizado como *vivir,* en un sentido primordial y originario, escapando de la distinción entre ser vivo y vivencia, entre *Leben* y *Erleben.* Para decirlo con términos más clásicos, considerar el sentido del ser del sujeto nos conduce a cuestionar la distinción entre conciencia y vida. Afirmar que el sujeto hace aparecer el mundo únicamente en la medida en que pertenece a él es reconocer que la vida —que corresponde a la modalidad propia de pertenencia del sujeto al mundo[173]— es al mismo tiempo conciencia. Hay que entenderlo con todo rigor: esto no significa que a la vida venga a añadírsele una conciencia, sino que la vida *es,* en su vitalidad o dinamismo propio, conciencia, que la actividad de su vivir es la de un «tomar» conciencia y que, en consecuencia, está enteramente vuelta hacia la exterioridad; que es intencionalidad. Una afirmación así no viene a disolver la vida en la conciencia, a sacrificar la vitalidad al conocimiento sino, muy al contrario, a sumergir a la conciencia en la vida, a hacer aparecer un conocimiento vivo. Si lo pensamos bien, veremos que esta exigencia se impone desde el momento en que reconocemos que ciertos seres vivos son capaces de conciencia. En efecto, a no ser que le añadamos a la vida alguna extraña facultad o sustancia que de pronto le permita volverse consciente —lo que equivale a plantear el problema en lugar de resolverlo—, queda sin comprender en qué la vida es capaz de conciencia, cuál es el sentido del ser de la vida en cuanto susceptible de hacerse conciencia. Cierto es que un ser vivo no podría nunca relacionarse con la exterioridad en el modo de la conciencia si esta relación significativa no estuviera ya premeditada en la vida: de manera que es en la vida misma donde hay que investigar la razón de la conciencia y es esa vida la que hay que comprender como *vivir* en el sentido de que su vitalidad es, de punta a cabo, experiencia y prueba (*épreuve*) de una alteridad[174].

Impuesta por el sentido mismo de la correlación, esta perspectiva procede, por otro lado, de considerar sin supuestos previos el problema del surgimiento de la conciencia en la vida: no hay conciencia en la vida que no sea vida en la conciencia, y es esta vida en la conciencia la que vive el sujeto de la correlación. Señalemos desde este mismo momento que al hablar de la neutralidad del vivir estamos poniendo a nuestra disposición los medios para proyectar nueva luz tanto sobre el sentido de la vida como sobre el de la conciencia. En efecto, por una parte, la razón de la conciencia es razón de su esencia: pensar la conciencia como lo que se premedita en la vida, pensarla como eso cuyo sentido del ser no es sino el de la vida, es situar la esencia de la conciencia del lado de la acción más que del de la contemplación, del de la desposesión más que del de la representación, del de la carencia más que del de la plenitud. Igualmente, por otra parte, al abordar la vida desde el punto de vista de la conciencia cuya posibilidad ella *es,* nos proporcionamos los medios para acabar con las concepciones ingenuas y reductoras que se limitan a percibir la vida como mero dinamismo de conservación y de reproducción. Puesto que es capaz de conciencia, la esencia de la vida hay que situarla del lado de la abertura a lo otro más bien que del de la autoconservación, del de la visión antes que del de la apropiación, del de la acogida más bien que del de la lucha. Ahora bien, según hemos podido constatar, en especial a propósito de Heidegger, la cuestión de la unidad del vivir implica abordar la de la relación del hombre con los otros seres vivos. Reducir la vida a una actividad ciega a la que la conciencia no le debería nada y, correlativamente, describir la conciencia, el espíritu o la razón como un exceso respecto al plano estrictamente vital ponen de manifiesto, a la vez que fundan, un pensamiento radical de la diferencia antropológica, pensamiento para el cual la humanidad del hombre no le debe nada a la vida, esto es, para el cual la humanidad comienza donde la vida deja de tener influencia. No merece la pena detenerse en las muy numerosas formas en las que se pone de manifiesto lo que es preciso denominar humanismo, es decir, una filosofía según la cual la humanidad del hombre no puede ser referida a una dimensión que no sea la suya propia, de suerte que no difiere *en* la vida más que difiriendo *de* la misma vida, más que perteneciendo a otro orden. Subrayemos únicamente que, en nuestra perspectiva, la especificidad humana descansa siempre sobre una relación constitutiva con algo Otro —ya se trate de Dios, de lo inteligible, de las leyes racionales o del mundo— y remite, así, a la dimensión fundamentalmente transitiva de la existencia. Precisamente debido a esta transitividad, el hombre no puede quedar

conformado a la vida, ya que ésta, por su parte, es entendida como una actividad esencialmente intransitiva, sin ninguna relación constitutiva con algo otro distinto de sí, salvo que se trate de lo que la alimenta, relación que no deja de ser una relación consigo que pasa por la mediación de lo otro. De esta manera, la incapacidad de pensar la unidad del vivir y, por consiguiente, su partición ineluctable según el sentido propio de la vitalidad y el sentido metafórico de una actividad transitiva que, de hecho, no tiene gran cosa que ver con la vida corresponde a una visión humanista del hombre para la cual su humanidad, aunque él esté en vida, en ningún caso cabría pensarla a partir de la vida.

Al revés, una fenomenología de la vida que adopta como punto de partida la unidad originaria del vivir reconoce *ipso facto* que la humanidad pertenece de manera fundamental a la vida y resalta la continuidad fundamental entre el hombre y los otros vivientes, en lugar de su ruptura. Hace suya la afirmación con la que Hans Jonas inicia *El principio vida,* aun cuando el vocabulario que Jonas adopta resulte discutible: «lo orgánico prefigura lo espiritual ya en sus estructuras inferiores, y el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones»[175]. Si hay un vivir más profundo que la distinción entre *Leben* y *Erleben,* y del que proceda esta distinción, hay que admitir que la unidad de lo humano y los otros seres vivos se impone sobre su diferencia, que esta diferencia es diferencia en el seno de la unidad; en suma, que la vida humana es humana porque es vida. La dificultad estriba entonces en dar cuenta de la diferencia humana como tal, en no sacrificar la especificidad del hombre a la unidad de la vida so pretexto de que el hombre no es ajeno a la vida. Cabe presumir, sin embargo, que si la tradición metafísica tiende a comprender la esencia del hombre como un exceso en comparación con la vida, esto se deba a una concepción demasiado limitativa o superficial de ésta. Es obvio que si la esencia de la vida se reduce a la actividad de conservación —de sí o de la especie—, si la vida se caracteriza por una intransitividad y un clausura fundamentales, entonces la humanidad, en la medida en que es justamente capaz de relacionarse con lo que no es ella, le resultará profundamente ajena: en este punto el destino del hombre y el de la vida van estrechamente de la mano. Partiendo de ese supuesto, no será posible preservar la unidad del vivir y superar, así, el abismo que supuestamente separa al hombre de los demás seres vivos más que a condición de sacar a la luz un sentido de la vida que dé cuenta de la humanidad misma en su diferencia. En efecto, la alternativa no se plantea entre la disolución de la humanidad en la vida y la

afirmación de su trascendencia total respecto a ella: la plena pertenencia de la humanidad a la vida no comporta abolir su especificidad, siempre y cuando captemos la vida a un nivel lo bastante profundo. Una fenomenología de la vida debe conseguir conciliar la plena pertenencia de la humanidad a la vida con su radical diferencia; dicho de otro modo: *dar razón* de la diferencia. Como hemos tenido ocasión de señalar antes, dar razón de la diferencia humana no significa empezar sacando a la luz el rasgo por el que el hombre difiere (de los demás entes o de los demás seres vivos), sino descubrir *un sentido del ser de la vida tal que implique la diferencia* del hombre, que, por así decir, sea capaz de ésta, un sentido del ser en el seno del cual y gracias al cual la humanidad pueda diferir. Es en la profundidad de la *arkhé* donde reside la razón del *telos,* y el reconocimiento de éste depende pues del descubrimiento de aquélla. La fenomenología de la vida, entendida como fenomenología del vivir, debe sacar a la luz esta *arkhé,* a saber: eso que, en el sentido del ser de la vida, permite rendir cuentas de su forma más desarrollada o más «elevada». Dar razón de la diferencia es fundar su posibilidad en el corazón mismo de aquello de lo que dicha diferencia difiere: el hombre no difiere *de* la vida si no es difiriendo *en* la vida. Únicamente con esta condición será posible después describir la modalidad de la diferencia humana (cómo difiere el hombre, de qué tipo de diferencia se trata) y, como consecuencia de ello, los rasgos en los que el hombre difiere. Así pues, es el modo de ser propio de esa vida, en cuyo seno el hombre difiere, el que determina la modalidad de su diferencia, modalidad que, a su vez, rige sobre el contenido. No se puede realmente decir *en qué* es diferente el hombre sino a condición de especificar *cómo* difiere —esta diferencia será diferente de todas las demás diferencias (de naturaleza, de grado)—, y no se puede especificar cómo difiere más que sacando a la luz el sentido del ser originario *en cuyo seno* difiere, sentido del ser que hemos reconocido que es el de la vida.

Forzoso es reconocer que las fenomenologías que hemos abordado nunca acceden a la unidad del vivir, a pesar de estar preocupadas por respetar el sentido del ser del sujeto en su doble dimensión de pertenencia y de fenomenización, en su univocidad y su equivocidad. El vivir humano, cuyo otro nombre es el de existencia, se ve desgajado de la vitalidad propiamente dicha —que exige pertenecer al mundo— ya sea como conciencia o como existencia profundamente extraña a la subsistencia. La vida queda pues escindida de la existencia (que Merleau-Ponty también llama ser-en-el-mundo), permanece más acá de su movimiento propio, ya sea que se refiera a un cuerpo, ya sea

que se refiera a una dimensión cuya descripción de la vida animal muestra que es incapaz de abrir a un mundo y que está desprovista de una auténtica transitividad. Verdad es que, en Patočka, el reconocimiento del carácter hondamente dinámico del sujeto permite en parte escapar de ese dualismo larvado, pues el estar vivo y lo vivido pueden articularse como dos tendencias o dos direcciones de un mismo movimiento fundamental que no es otro que la existencia misma. Con todo y con eso, la partición entre mera vida, vuelta hacia la conservación, y la existencia auténtica como desinteresado acceso al ente, reaparece en el seno mismo de la existencia. Al final, la existencia trasciende la vida: el movimiento de penetración depende de un viraje brusco, lo que significa que su posibilidad no está inscrita en el primer movimiento, el de pertenencia. De este modo, las fenomenologías más preocupadas por pensar la unidad de la existencia no consiguen superar cierto dualismo, aunque éste sea de lo más refinado. Evidentemente no se trata de la dualidad de la *res cogitans* y de la *res extensa* y de todos sus avatares, cuyas abstracción y limitación, inherentes al hecho de que esa dualidad deriva directamente de la actitud natural, la fenomenología siempre se ha preocupado, en cambio, por hacer patentes. Incluso cuando se la refiere explícitamente al cuerpo, la dimensión de pertenencia no se confunde nunca con la de la *res extensa,* y el sentido que posee interrogarse sobre la vida, interrogación que hemos mostrado que reside en el corazón de la fenomenología, está precisamente en escapar de la alternativa cartesiana. Abordar el sujeto desde el punto de vista de su vida, describir su relación con el mundo como un vivir, equivale a resaltar un modo de relación con la realidad que escapa de la alternativa entre posesión intelectual e inscripción material: decir que el mundo es lo que yo vivo es excluir tanto que esté en mí en forma de representación cuanto que yo esté en él en forma de fragmento extenso que padeciera su acción. No obstante, hay que admitir que no basta con pasar al plano de la vida para que quede abolida toda dualidad, que algo del dualismo metafísico perdura en el seno de la fenomenología, de tal manera que el vivir vuelve a ser dividido repartiéndose entre una auténtica existencia —que aparece como un avatar lejano de la conciencia cartesiana— y una simple vida —donde se hace oír el eco del animal-máquina—. En el aproximarse al sujeto a partir de la vida, la fenomenología percibe el medio de acabar con los repartos o divisiones de la metafísica, pero sucede como si ella misma fuera víctima de algún presupuesto acerca de la vida que le impidiera elevarla hasta la dimensión de la existencia, por lo que reitera el dualismo en la forma de la recurrente distinción entre el simple estar-vivo o en-vida y el vivir en el

sentido de lo vivido o la vivencia. En el fondo, es deudora de una comprensión de la vida tal que el vivir transitivo no puede ser referido a la vida a no ser metafóricamente.

La ontología de la muerte

La única manera de comprender y, por tanto, de superar esta situación es empezar reconociendo que la fenomenología comparte con el dualismo metafísico un presupuesto, tan potente como secreto. Si bien percibe el callejón sin salida del dualismo, la fenomenología no percibe la decisión ontológica de la que verdaderamente procede éste, de suerte que sigue deudora de esa decisión precisamente en el momento en el que pretende superar el dualismo mediante un pensamiento de la vida. Esa decisión concierne precisamente a *la vida* misma y desemboca en lo que Hans Jonas ha denominado *ontología de la muerte.* La ontología de la metafísica, así como la de las fenomenologías que hemos evocado, es una ontología de la muerte, y por esta razón es por la que los repartos o las escisiones del dualismo metafísico reaparecen justo en el lugar en el que se considera que se han vuelto obsoletos. En *El principio vida,* Hans Jonas muestra de manera en extremo convincente que el dualismo metafísico característico de la época moderna arraiga en la experiencia de la muerte, dualismo del que son un mero avatar las filosofías monistas ulteriores, sean materialistas o idealistas. En lugar de conducir sus descripciones dentro del marco implícito de una ontología, como hacen numerosos fenomenólogos, Jonas hace, por el contrario, una lectura fenomenológica de la ontología, mostrando que la ontología moderna echa raíces en una cierta experiencia o, mejor aún, en el acento puesto sobre un cierto aspecto de la experiencia. Jonas recuerda que, cuando el hombre empezó a interpretar la naturaleza de las cosas, es decir a ser un hombre, la vida estaba, a sus ojos, por doquier y ser significaba para él estar vivo: su ontología era una ontología universal de la vida. En ese contexto, el enigma al que el hombre se enfrentaba era el de la muerte, entendida como esa negación de la vida cuya posibilidad nada en la vida venía a atestiguar. Considerada así, la muerte resulta ser el primer problema con el que el pensamiento se encuentra: «Al igual que en los útiles de piedra se reflejan las primeras capacidades técnicas de la humanidad, en las tumbas, que reconocen la muerte a la par que la niegan, se encarna la primerísima reflexión humana»[176]. El pensamiento moderno procede de un vuelco de esta situación. La muerte, incomprensible dentro del marco de una ontología universal de

la vida, abandona el estatus de escándalo existencial y metafísico para adoptar el de norma ontológica: el cadáver es el que ofrece la verdad del cuerpo, y este cuerpo abandonado por la vida es el que ofrece la verdad de todos los entes; la muerte es la cosa natural a partir de la cual habrá que volver a captar el sentido del ser de lo que es, y la vida se convierte, por lo mismo, en un problema, en lo que es preciso explicar. Es bien perceptible cómo esta decisión ontológica conduce hasta la actitud fundamental consistente en describir la vida a partir de lo sin vida, a intentar dar cuenta de ella a partir de las leyes de la materia inerte. Como escribe Jonas,

> Entonces era el cadáver, este caso primario de materia 'muerta', lo que señalaba el límite de toda comprensión, y por lo tanto lo primero que no se aceptaba a simple vista. Hoy, el organismo vivo, sentiente y dotado de tendencias, es quien ha asumido este papel y es desenmascarado como un *lubridium materiae,* una sutil engañifa de la materia[177].

Este pensamiento moderno, que se halla «bajo la dominación ontológica de la muerte», procede en realidad de un doble movimiento, el cual conduce a una doble negación de la vida. Por un lado, el registro físico es expurgado de cualquier carácter vital para quedar reducido a la mera extensión, sin que sea posible reconocer en ella nada de lo que nuestro propio sentimiento atestigua sobre que estamos vivos. En este sentido, igual que los ritos prehistóricos eran una negación de la muerte, el mecanicismo moderno es una negación de la vida. Pero, por otro lado, el descubrimiento del «yo» que emerge en la religión órfica y que culmina en la concepción cristiana y gnóstica de un alma humana enteramente extramundana, contribuye a esa negación de la vida al reducirla a su componente espiritual, es decir, humano: «la mera posibilidad del concepto de un 'universo inanimado' surgió como respuesta a la insistencia que se hacía, de modo cada vez más exclusivo, en el alma *humana,* en su vida interna y en su inconmensurabilidad con cualquier cosa de la naturaleza»[178]. Existe pues una especie de complicidad secreta entre el materialismo mecanicista y el gnosticismo: para ambos por igual el mundo es una tumba, un lugar de muerte y, por ende, una prisión para el espíritu, de manera que el materialista no se distingue sino por el hecho de que la entidad espiritual se ha evaporado, de que «hoy el sepulcro se ha quedado vacío». Así, según Hans Jonas, la

actitud fundamental que conduce hasta la ontología moderna es una negación de esta vida que constituía una evidencia primera —aunque sólo fuera porque se atestigua en la prueba o experiencia que hacemos de nosotros mismos— a la vez por defecto, al reducir el cuerpo a una máquina, y por exceso, al identificar el alma con una interioridad espiritual ajena al mundo. La ontología moderna es una ontología de la que está ausente la vida, y ello porque, si bien se la reconoce como un fenómeno original, no se la reconoce dotada de un modo de ser propio, puesto que, por el contrario, siempre se la reconduce a otro sector del ser.

A nuestro entender, la fenomenología sigue siendo deudora de esa decisión ontológica, que es ante todo una decisión fenomenológica, y, debido a que no se ha percatado de esta auténtica procedencia del dualismo metafísico, se halla prisionera, sin saberlo, de las líneas divisorias que éste instaura. O, más bien, a semejanza de la metafísica, la fenomenología sigue deudora de una ontología de la muerte y por ello es por lo que se ve comprometida la unidad de la existencia que describe. ¿En qué sentido es la fenomenología deudora de una ontología de la muerte? Evidentemente no porque sin más expulse la vida reduciéndola a materia, o a espíritu si de lo que se trata es de dar cuenta de la singularidad de la vida humana; al contrario, hemos dicho que la fenomenología tomaba sus distancias respecto a la metafísica destacando el fenómeno de la vida. Aun así, sigue deudora de una ontología de la muerte en la medida en que *la vida misma es recuperada teniendo la muerte como horizonte,* y ésta es la razón fundamental por la cual nunca puede elevar la vida hasta el plano de la existencia. Recuperada en el marco de la ontología de la muerte, la vida no es comprendida según su sentido del ser auténtico, en la plenitud de su movimiento, y por esto es preciso acabar distinguiéndola de una conciencia o de una existencia que serían las únicas que permitirían dar cuenta plenamente de la vida humana. En efecto, aunque resalte como la única determinación del sujeto, la vida está siendo implícitamente recuperada en un marco dentro del cual la que reina es la muerte, en el que lo sin vida ofrece el sentido del ser del ser, como si, para decirlo en pocas palabras, la vida estuviera situada en el seno de un mundo inerte y, por ello mismo, ajeno. El sentido del ser de la vida es entonces comprendido desde el punto de vista de esta confrontación con un mundo ajeno y necesariamente adverso, es decir, como exposición a la amenaza permanente de la destrucción y de la desaparición. De esta manera, en la medida en que se la aborda desde el punto de vista de la muerte en el sentido ontológico que hemos explicitado, se la aborda también desde el punto de

vista de la muerte en el sentido biológico: el sentido del ser de la vida consiste, en efecto, en una confrontación con la muerte o en una exposición a ella, como negación de su estar en vida, como regreso a la inercia material. Lejos pues de que la muerte sea recuperada a partir de la vida como negación suya, es la vida la que es recuperada a partir de la muerte, esto es, a partir de lo que no es ella. La frase de Bichat alcanza aquí un sentido nuevo: la vida es el conjunto de las funciones que resisten a la muerte, sí, pero no en el sentido de que el estar vivo remita a la presencia de una fuerza vital, sino porque el sentido del ser de la vida está determinado desde el punto de vista de su negación posible.

Si lo pensamos bien, el que la muerte sea incontestablemente constitutiva de toda vida en el sentido de que es lo que acaba sucediéndole, no significa que enraíce en la *esencia* de la vida ni, mucho menos, que el ser de la vida no pueda ser abordado más que a partir de su mortalidad. Esta convicción constitutiva de cierta modernidad filosófica, inclusive fenomenológica, según la cual el sentido del ser de la vida hay que comprenderlo desde el acontecimiento de la muerte debe ser impugnada desde el momento en el que recuperamos su procedencia esencial, a saber: esa ontología de la muerte en la que también confluyen la ciencia y los espiritualismos modernos. El hecho de la muerte —que quizá no sea sino un archi-hecho irreductible a toda esencia y a todo sentido— no impone que se le confiera el estatuto de núcleo esencial del vivir, en el sentido de eso con lo cual la vida estaría originaria y constitutivamente en relación. ¿Por qué habría que comprender la vitalidad de la vida a partir de lo que la amenaza y no como un dinamismo propio? ¿Por qué el estar vivo del viviente debería abordarse desde la perspectiva de su aniquilación antes que desde el punto de vista de su propio sentido del ser? Sea como sea, hay aquí al menos una rareza metodológica, aunque se disfrace de rigor eidético. Al caracterizar a la vida a partir de su exposición a la muerte, se la aborda desde el punto de vista de lo que ella no es, y la definición de la vida adopta entonces la forma de una negación, aunque esta negación sea siempre también algo que le llega o le sucede. Abordar la vida a partir de la muerte no es sino otorgarle la negación de todo contenido como contenido propio de la definición y, así, resulta legítimo, al menos metodológicamente, intentar caracterizar la vida en y por ella misma, haciendo abstracción de su aniquilación posible.

Sea como sea, es el marco de la ontología de la muerte el que determina implícitamente la limitación del sentido de la vida que hemos puesto en evidencia en el

corazón mismo de la fenomenología. En efecto, en cuanto el ser vivo es colocado en un medio ontológicamente ajeno y hostil y, en consecuencia, se le describe como expuesto permanentemente al riesgo de su negación, la vida sólo puede ser descrita como *supervivencia,* es decir, como movimiento de autoconservación. Cierto es que a la vida se la comprende *desde el punto de vista* de la relación con lo otro, pero, como esto otro tiene el estatus de una negación, a la vida no se la puede describir en ningún caso *como* relación: es, por el contrario, un centrarse sobre sí, un movimiento de satisfacción de necesidades. Se relaciona con el mundo únicamente con vistas a sí misma, pues en él no halla sino con qué satisfacer sus necesidades: su única relación con la alteridad es una relación de negación, es decir, al fin y al cabo la negación de toda relación. La tendencia incesante a la conservación responde a la constante amenaza de destrucción, la cual procede a su vez de caracterizar al ser vivo como una especie de intruso en un universo de materia inerte. De esta manera, la subyacente ontología de la muerte conduce ineluctablemente a un pensamiento de la vida que no ve en ella más que un acto ciego de conservación y de reproducción, un modo de existir centrado exclusivamente en sí, caracterizado por una intransitividad fundamental. Es evidente que de un modo de ser así está ausente toda apertura desinteresada al mundo, todo desvelamiento de la cosa por ella misma, y no ya sólo con miras al ser vivo. A pesar de su intención primera, la fenomenología no puede allegarse a la existencia humana a partir de la vida así entendida y se ve obligada a añadirle una dimensión suplementaria —conciencia, *Sorge,* o movimiento de penetración— que dará cuenta de la apertura desinteresada al mundo y, por ende, de la aparición de éste. El hecho de que al seno de la fenomenología retorne una forma de dualismo que acaba dividiendo el vivir entre el *Leben* y el *Erleben* procede de una determinación implícitamente restrictiva del *Leben,* la cual a su vez está regida por la adopción inconsciente e indebida de la ontología de la muerte. Pensar la vida a partir de la muerte es necesariamente estar forzado a hacerle sitio a una existencia que la exceda. En este sentido es en el que tienen la misma procedencia el dualismo metafísico y las particiones fenomenológicas de la vida. Para expresarlo en el vocabulario clásico que ya hemos utilizado: a partir del momento en que la vida es aprehendida como lo que siempre es susceptible de ser negado y, por lo tanto, como eso cuyo ser es el de una negación (como un apartar lo que la amenaza y un consumir/destruir lo que le es útil), se torna imposible comprender cómo llega a ser conciencia. Pensar la vida como supervivencia es instaurar la diferencia entre conciencia y vida. Y a la inversa: de esto se

deriva que no habrá pensamiento de la identidad entre conciencia y vida, de la identidad entre *Erleben* y *Leben* en la unidad del vivir, si no se adopta el punto de vista de una vida que ya no es negación puesto que no tiene por esencia estar expuesta a la negación. No es como vida mortal como la vida se vuelve vida consciente.

Este análisis exige que sigamos nuestro camino. Dado que las particiones de la vida instauradas por la fenomenología provienen de una ontología de la muerte para la que el ser de la vida es un ser amenazado, únicamente tendremos oportunidad de superar esas particiones si suspendemos dicha ontología. Expresado de otro modo, la perspectiva fenomenológica que es la nuestra debe inaugurarse con una *epojé de la muerte,* entendiendo por tal que su propósito es comprender la vida a partir de ella misma, y no a partir de la muerte. No se trata evidentemente de negar la muerte, pero sí de ponerla entre paréntesis para acceder al sentido del ser propio de la vida. Y, al igual que la *epojé* fenomenológica husserliana recupera el mundo, cuya existencia ha quedado neutralizada, según su sentido del ser verdadero, así la *epojé* de la muerte permitirá recuperarla según su sentido verdadero, a saber: como un hecho cuya posibilidad procede de la esencia de la vida. En adelante intentaremos pues librarnos de la ontología de la muerte con el fin de abordar la vida exclusivamente a partir de ella misma, con el fin de preguntarnos acerca de su sentido del ser propio, acerca del tipo de movimiento y de relación con el mundo que ella es. Gracias a esta *epojé* de la muerte quizá estemos en condiciones de descubrir un sentido de la vida que permita dar razón de la existencia humana misma y superar así la alternativa entre mera vida y existencia cumplida, entre lo «inferior» y lo «superior».

SEGUNDA PARTE
VIDA Y EXTERIORIDAD

INTRODUCCIÓN. EL FRACASO DEL BERGSONISMO

Vida y conciencia

Esta extensa discusión sobre las fenomenologías que se enfrentan directa o indirectamente a la cuestión de la vida nos habrá permitido clarificar nuestro problema inicial. El punto de partida era el *a priori* de la correlación y la cuestión del sentido del ser del sujeto como condición de la aparición. Del análisis de las exigencias propias de la correlación, hemos concluido que el sentido del ser de ese sujeto había que buscarlo por el lado de lo que hemos caracterizado como vivir, subrayando la indistinción o la ambigüedad positiva del término, el cual remite a la vez al estar-vivo y a la aptitud para experimentar/probar (*éprouver*), sentir, percibir. Decíamos con ello que lo propio del sujeto consiste en que su vitalidad envuelve una dimensión de abertura a la exterioridad y, en igual medida, que su relación perceptiva con el mundo no es pensable al margen de una actividad vital. No se trataba, por lo tanto, de regresar a la evidencia ingenua según la cual para conocer algo antes hay que estar vivo, dado que la actividad perceptiva es patrimonio de ciertos seres vivos llamados «superiores» debido a la configuración de su sistema nervioso. De lo que sí se trataba era de afirmar, con mayor radicalidad, que es por estar vivo por lo que el sujeto es sujeto para el mundo, condición de su aparición, que su vida es pues, en cuanto tal, apertura al mundo o conocimiento. Por lo mismo, se trataba de reconocer que toda experiencia, toda actividad de conocimiento, sigue siendo una actividad vital, y la cuestión a la que nos enfrentamos es finalmente la de saber en qué la percepción atañe a la vida, cómo hay que entender la vida para que la percepción sea una actividad vital. Ahora bien, forzoso es reconocer que las empresas fenomenológicas más exigentes se hallan atravesadas por una tensión entre el reconocimiento de las exigencias a las que está sometido el sentido del ser del sujeto —reconocimiento que conduce a ver en él un ente que conjuga la pertenencia al mundo y su fenomenización— y una caracterización de ese sentido del ser que sigue estando prisionera, en una forma más o menos disimulada, de la polaridad entre *Leben* y *Erleben,* entre vida y conciencia. La unidad de la pertenencia y la función fenomenizadora no se refleja en una concepción unitaria del vivir. Al contrario, sucede como si la separación entre la vida y la conciencia, entre lo corporal y lo psíquico, resurgiera en el seno mismo

de las filosofías que, conscientes de la doble condición del sujeto, pretenden sin embargo superar dicha separación. La conciencia acaba trascendiendo la vida, aunque sea en la forma muy sofisticada de un tercer movimiento de la existencia, y las fenomenologías más preocupadas por romper con el humanismo metafísico renuevan su alianza con él al acabar pensando al hombre como un ente cuya diferencia llega a exceder a la vida, como si fuera algo de lo que la vida como tal fuese incapaz. Hemos adelantado la hipótesis de que este pensamiento de la separación, último avatar del dualismo metafísico instituido por Descartes, echa raíces en un prejuicio ontológico, subyacente a toda la ontología y la ciencia clásicas, prejuicio consistente en hacer de la muerte, es decir, del retorno al estado de materia inerte, un testigo ontológico privilegiado, el que ofrece el sentido del ser de todo ser. De ahí se deriva que lo vivo sea abordado desde el punto de vista de su pertenencia a un universo sin vida en el seno del cual él viene a constituir una excepción, que se le entienda pues fundamentalmente expuesto a la amenaza de su negación, a retornar a lo inerte, de manera que su vida misma sea definida como la negación de esa negación, a saber: como supervivencia, autoconservación. En el marco de la ontología de la muerte, la vida aparece como el atributo, por así decir, efímero de un ente que, como tal, le resulta ajeno y está abocado a regresar a lo inerte: la univocidad del ente como sustancia material predomina sobre la diferencia que la vida introduce. Esto equivale a afirmar que la vida no designa un sentido del ser específico: es el conjunto de propiedades o aptitudes que ciertos entes manifiestan en razón de la complejidad propia de su organización. El ser vivo es un ser vivo no porque esté en vida, porque comparta la vida, sino que, al contrario, porque es un ser vivo —es decir, un ser caracterizado por cierta organización— es por lo que el ser vivo vive. La ontología de la muerte no puede menos que rehusarle a la vida un sentido del ser que le es propio, puesto que, tal como bien ha puesto de manifiesto Jonas, la norma ontológica es la materia, y la vida resulta ser, pues, un enigma que se intentará resolver remitiéndola a cierta organización de esa materia. En este marco ontológico, la vida aparece como subordinada toda ella a lo vivo, toda entera vuelta hacia él, precisamente hacia la restitución de lo que es necesario para su propia conservación; su modo de ser se agota en la negación de esta negación masiva que el mundo exterior representa. La vida está clavada a ella misma, subordinada toda ella al ser vivo cuya manifestación o cuyo atributo es: es perennización, repetición de sí misma, supervivencia. Nada en ella puede volverse hacia otra cosa que no sea ella misma, a no ser en la exacta medida en que eso otro la reconduzca hasta sí misma,

satisfaga sus necesidades, le permita conservarse: es clausura e intransitividad.

Hay que observar que esa clausura en sí y esa repetición características de la vida se manifiestan en el carácter siempre extrañamente *tautológico* de su definición. A la pregunta «¿qué es la vida?», invariablemente se responde: «es la actividad de mantenerse en vida, es decir, de conservar al ser vivo», inscribiendo así lo definido en la definición. La vida remite a la actividad de conservación de un ser vivo que no puede ser definido a su vez más que como ese poder de conservarse. En el marco de la ontología de la muerte, la vida no puede ser nunca captada según su sentido del ser específico: es conservación de un ente cuyo sentido del ser siempre es ignorado y, por ello, referido inevitablemente a ese mismo poder de conservación. Por así decir, la tautología de su definición responde a la de su modo de existir: la vida es necesariamente lo que siempre se presupone a sí misma. No es sorprendente entonces que una filosofía que se atiene, al menos implícitamente, a esta determinación de la vida y, de este modo, le rehúsa un sentido del ser propio, se vea conducida a introducir otra dimensión para dar cuenta de la vida de relación, de la transitividad que, por otra parte, caracteriza nuestra vida: la vida humana, en la medida en que trasciende la mera supervivencia, será reconducida a una dimensión de existencia o a una conciencia, cuya vida «biológica» aparecerá como un momento interior o como el basamento. La determinación implícita de la vida desde el punto de vista de la ontología de la muerte sí que tiene consecuencias: la imposibilidad de integrar en su vivir la dimensión transitiva o fenomenizadora de la existencia.

Sin embargo, el sentido del ser de la vida hay que determinarlo desde la perspectiva de ese vivir entendido en un sentido extensivo o según una ambigüedad fecunda. Nuestra pregunta es en efecto la siguiente: ¿Qué debe ser la vida para que algo como la existencia humana sea posible? O también: ¿Cuál es el sentido del ser de la vida teniendo en cuenta que es susceptible de hacerse conciencia? De ahí que resulte necesario suspender el presupuesto ontológico fundamental que, al restringir *a priori* el campo de la vida, conduce a pensar la existencia humana o la conciencia como trascendiendo ese campo. De ahí que sea necesaria una *epojé* de la muerte. Esta *epojé* tiene la función de permitir captar la vida a partir de ella misma y no de su relación con lo que la amenaza, de abrir la vía que lleve a caracterizar el sentido de su ser propio. En efecto, tan pronto como se aborda la vida a partir de ella misma, entendiéndola como un modo propio de existir, y no desde el punto de vista de su relación con una exterioridad amenazante, nada obliga ya a referirla a un ser vivo del que inevitablemente ella no sería

más que el acto mismo de perennización. La función de esta *epojé* es la de permitir abordar lo vivo en su vida más que la vida a partir de lo vivo, y ésta es la única manera de escapar de la tautología apuntada antes. Desligar la vida de la muerte es *ipso facto* separar la cuestión de su sentido del ser de la de las condiciones de existencia (de supervivencia) del sujeto —siempre amenazado— de esa vida. Abordar la vida a partir de ella misma significa pues al mismo tiempo e indisolublemente: más que a partir de la muerte y más que a partir de lo vivo. De aquí se deriva que el sentido del ser de la vida habrá que buscarlo por el lado de una afirmación más que por el de una negación, de una apertura más que por el de una clausura, de una creación más que por el de una repetición. Por otra parte, suponemos que al abordar la vida a partir de ella misma contaremos con los medios para comprender cómo ella se supera en existencia o en conciencia o, más bien, cómo esa existencia y esa conciencia constituyen *su* superación, esto es, cómo se funda en ella la unidad del *Leben* y el *Erleben.* Decir que la vida no se remite a su propia negación es reconocer que puede abrirse a un auténtico Otro; decir que no está atada a la conservación de sí es reconocer que su actuar puede ser de alguna manera desinteresado. Suspensión de la muerte, determinación de la vida como un sentido del ser o un modo de existir específicos e integración de la dimensión de la conciencia (entendida en un sentido amplio y aún indeterminado), es decir, reconocimiento del significado vital de la conciencia: éstas son las tres exigencias, estrechamente ligadas, que delimitan el marco de una fenomenología rigurosa de la vida.

A primera vista, parece que la filosofía de Bergson responde a esta triple exigencia. En efecto, al pensar la vida a partir de la duración y, por consiguiente, como lo que es asimilable a una conciencia, resalta la especificidad de su sentido del ser. A diferencia de los sistemas materialistas en los que cualquier transformación depende de un reajuste de las partes y en los que todo es pues calculable, la vida se caracteriza por su dimensión creadora: en ella el futuro reúne el pasado, pero de una forma que le es irreductible y que siempre es imprevisible. Lejos de agotarse en la reproducción (en el doble sentido de la conservación de sí y de la especie) de los individuos frente a la adversidad de la materia, la vida ha de ser comprendida como una única corriente o impulso (*élan*) creador para el que los individuos mortales no son, por así decirlo, más que un punto de apoyo que le permite perennizar su energía creadora[179]. La vida no es un atributo del ser vivo, sino el ser vivo una producción de la vida: en la medida en que el *soma* no es sino la ocasión

para el nacimiento de un nuevo *germen* en el que la energía creadora se concentra a la espera de que llegue su hora, el ser vivo aparece como estando al servicio de una vida que lo trasciende. Al no tener finalmente otra función que la de portar un nuevo germen, su muerte ineluctable es como el revés y la condición de la perennidad de la corriente vital. Así, la dinámica propia de la vida no es comprendida en ningún caso a partir de la muerte, como resistencia a su amenaza; por el contrario, es la muerte la que es aprehendida desde el punto de vista de la vida, como el destino de un ser vivo que no tiene otra función que la de permitir que el impulso creador prosiga. La muerte, que sólo podía ser caracterizada como negación de la vida mientras ésta era asimilada al ser vivo, ahora se revela como la condición de su afirmación en el seno del ser vivo. Ahora bien, así definida, la vida no es sólo capaz de conciencia: es conciencia. La verdad es que, si bien en *La evolución creadora* la vida es asimilada a la conciencia debido a su duración, por lo que se distingue de los sistemas materialistas cerrados, el orden que realmente sigue el pensamiento de Bergson es inverso. En *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* la duración es aprehendida en el corazón del yo, como el modo de ser propio del «yo profundo», gracias a lo que es preciso denominar introspección. Con lo cual, el descubrimiento de la vida, en su irreductibilidad, procede de un ensanchamiento del modo de ser descubierto en el plano íntimo, procediendo pues de haber pasado de lo psicológico a lo ontológico: esa duración, que se atestigua en la experiencia que hacemos de nosotros mismos, en realidad da pruebas de un tipo de ser que conviene tanto a los seres vivos como a la totalidad del universo. Sea como sea, desde el momento en que recuperamos la vida por ella misma, y no ya desde el punto de vista del ser vivo individual, se descubre un modo de ser que no es otro que el de la conciencia, a saber: la duración. Abordar la vida en y por ella misma, según su sentido del ser propio, equivale a comprenderla en su identidad con la conciencia: «cuanto más fijemos la atención en esta continuidad de la vida, más veremos semejarse la evolución orgánica a la de una conciencia, en la que el pasado empuja contra el presente y hace brotar de él una forma nueva, inconmensurable con sus antecedentes»[180]. Sin embargo, falta saber si esta perspectiva nos permite de verdad progresar en la comprensión del vivir tal como nosotros lo hemos definido, si este acercamiento metafísico a la vida posee un auténtico alcance fenomenológico. La vida, entendida como duración, ¿permite clarificar el vivir en su doble dimensión de pertenencia y de fenomenización y, por consiguiente, fundar

su articulación? ¿Basta con definir la vida como lo que es asimilable a una conciencia para llegar a integrar en ella la existencia humana en la plenitud de su sentido?

Los dos sentidos de la vida

Es indiscutible que Bergson pone a la vista lo que la vida tiene de irreductible a nuestros esquemas habituales de pensamiento, nacidos de la actividad fabricadora, y, en este sentido, su crítica del finalismo y del mecanicismo es irrecusable: hay un cariz singular de la vida que no puede ser reconducido a una disposición mecánica de partes ni puede entenderse como la realización de un fin previamente fijado. Parece que Bergson se sitúa por encima de las particiones de las que la fenomenología con mucha frecuencia sigue siendo deudora y, en este sentido, da la impresión de circunscribir en negativo el ámbito de una fenomenología de la vida. Pero esto es sólo una apariencia. En efecto, es preciso no olvidar que el descubrimiento de la duración se produce en el seno de un proceso crítico que apunta a denunciar un conjunto de falsos problemas. Numerosos problemas que la tradición filosófica ha legado descansan sobre una confusión entre dos tipos de multiplicidad, que el *Ensayo* tiene como objetivo distinguir: la multiplicidad temporal y la multiplicidad espacial. Ahora bien, al asimilar precipitadamente la materia al espacio, al menos en el *Ensayo,* la distinción crítica y, por así decir, trascendental, entre una duración continua y heterogénea y un espacio discontinuo y homogéneo acaba sustituyendo a la partición metafísica entre espíritu y materia. El cómo se determine la vida es una herencia inevitable de esta decisión inicial: en cuanto duración, no cabría colocarla del lado de la materia, y su sentido del ser no puede sino confundirse con el del espíritu. Así pues, identificar la vida con la conciencia no significa tanto descubrir un modo de ser específico del que la conciencia podría proceder cuanto disolver la vida en la conciencia; la conciencia no queda tanto inscrita en la vida cuanto la vida asimilada a la conciencia. De aquí se deriva entonces que la pertenencia —cuyo otro nombre es el cuerpo— no puede ser constitutiva de la vida y acaba siendo altamente problemática. Esto resulta evidente desde *Materia y Memoria,* en donde el cuerpo, objeto central del libro, no es nunca percibido como un modo de ser autónomo, sino que queda reducido a la pura función de mediador entre el plano —material— de las imágenes y el —espiritual— de la memoria. Entendido como un simple órgano de acción (la representación siendo realizada —digámoslo así— por adelantado en las cosas en cuanto

éstas son imágenes), tiene como función circunscribir imágenes en el seno de la totalidad en función de sus exigencias vitales y, después, apelar a las imágenes-recuerdo y seleccionar las que se posarán sobre las imágenes perceptivas a fin de hacer posible el reconocimiento. Es por lo tanto un instrumento de la subjetividad, es decir, de la memoria o del espíritu, y no él mismo una subjetividad; órgano de acción y nunca de representación, el cuerpo carece de intencionalidad. En *Materia y Memoria,* el análisis de la actividad viva bajo la figura del cuerpo permanece fundamentalmente deudor de la división entre una materia esencialmente extensiva y una memoria ajena al espacio, hasta el punto de que su dimensión propiamente vital resulta finalmente ignorada o en todo caso reducida a su mínima significación. La vida se escapa entre los dedos por defecto al plantear un cuerpo que se contenta con seleccionar imágenes en el seno de una totalidad cuyo ser ya es representación, y se escapa por exceso al evidenciar un plano espiritual ontológicamente autónomo, por ser esencialmente temporal, que el cuerpo se contenta entonces con actualizar. Esta manera de pensar el cuerpo no permite en modo alguno fundar la unidad en él de una pertenencia y de una fenomenización, de un actuar y de un ver. Si lo consideramos más de cerca, en el primer capítulo de *Materia y Memoria* la teoría de la percepción pura es tributaria de una concepción limitada de la vida, entendida como evitación del peligro o búsqueda de la presa; en suma, como autoconservación mediante satisfacción de las necesidades: la acción del ser vivo está vuelta fundamentalmente hacia el ser vivo mismo, no desvela un mundo, sino que se limita a circunscribir en él lo que resulta significativo desde el punto de vista únicamente de la supervivencia[181]. Al final uno acaba pues teniendo la impresión de que la vida misma se desdobla: está la vida limitada del cuerpo, como acción de selección y de actualización, y está la «verdadera» vida, la que corresponde al despliegue de la duración. En pocas palabras, la separación metafísica entre materia y memoria se impone sobre la unidad fenomenológica de la vida.

Es esta «verdadera» vida la que se encuentra en el centro de *La evolución creadora.* Pero debido a que ha sido asimilada a la duración y, por lo tanto, a la conciencia, sigue siendo esencialmente ajena a la materia, y la dimensión de pertenencia, es decir, la del cuerpo, no puede llegar a ser constitutiva de ella. Al contrario, la materialidad y la corporeidad aparecen como profundamente ajenas a la vida. Como lo ponen de manifiesto los célebres análisis de la constitución del ojo y la comparación con el avance

de la mano entre las limaduras de hierro, la organización debe contraponerse a la fabricación y precisamente por haber confundido ambas las ciencias de la vida acaban por plantearse cuestiones insolubles. Al contrario que la fabricación, que dispone las partes alrededor de y con miras a la acción a la que van a servir, el acto de organización tiene algo de explosivo, va del centro a la periferia, se propaga alrededor de un punto. De modo que el impulso vital puede ser descrito como un movimiento indiviso que, por así decir, abre su vía en el seno de la materia, de tal manera que el órgano, el ojo por ejemplo, no debe ser entendido como el resultado de un ensamblaje de partes, sino como la forma que adopta la resistencia de la materia ante la marcha de la vida hacia la visión, igual que la configuración de las limaduras de hierro no corresponde más que al punto en el que ha debido detenerse el esfuerzo de la mano que penetra en ellas. Como ha escrito Jankélévitch con una fórmula sugerente, «el animal ve *a pesar de* sus ojos, más que por medio de ellos» y añade, recogiendo otra comparación de Bergson,

> la materia no favorece la vida más de lo que la montaña causa el túnel. Evidentemente, si no hubiera montaña no habría túnel [...]. Pero el propio túnel no es nada: representa únicamente la montaña vencida, lo mismo que nuestros órganos representan, cada uno de ellos, una derrota de la materia. El cuerpo pues no está ahí sino para ser vencido. La vida no necesita al cuerpo; al contrario, querría estar sola e ir derecha a su objetivo sin tener que perforar montañas. Pero el cuerpo está ahí. Ha sido preciso bordearlo, eludirlo, sublimarlo mediante toda suerte de expertas argucias[182].

La vida es ante todo esa corriente ajena a la materia que intenta despejarse un camino, hacer perdurar su energía creadora en el seno de un elemento que le es hostil: la distinción inicial entre la duración y el espacio adquiere ahora el significado metafísico de una dualidad entre un impulso creador y una extensión material que le es ajena, dualidad que adopta necesariamente la forma de una oposición. Únicamente en la medida en la que la vida, en su esencia, escapa justamente de la materia, su confrontación efectiva con ella tomará necesariamente la forma de una actividad adaptativa, toda entera orientada a la supervivencia del individuo que sirve de apoyo al impulso creador. Debido a que no pertenece a la materia, a que no está «de su lado», la

vida sólo se relacionará con ella de modo conflictivo, inestable y limitado a la adaptación. La materia no podrá ser otra cosa que una costosa mediación, eso a lo que la vida debe resignarse, eso cuyo contorno debe abrazar a fin de no extraviarse por completo: la materia no es más que eso con lo que la vida debe arreglárselas y nunca lo que debe desvelar[183], aun cuando esta adaptación comporte alguna forma de desvelamiento. De este modo, como en *Materia y Memoria,* pero de forma más explícita, la noción de vida está abocada a desdoblarse: existe la vida «en sí», puro impulso creador, y existe la vida como realización efectiva de ese impulso, vida en lucha con la materia. La concepción metafísica y espiritualista de la vida como principio positivo tiene como contrapartida una concepción estrechamente adaptativa de la vida en su movimiento efectivo. Como Frédéric Worms lo ha mostrado tan bien[184], la distinción inicial entre duración y espacio conduce a una distinción en el interior mismo de la vida, a una distinción entre dos sentidos de la vida: la una es temporal y creadora, la otra es corporal y pragmática.

Con todo y con eso, todavía hay que darle un sentido a esta dualidad. Podemos considerar —y ésta es sin duda la posición de Frédéric Worms— que esta dualidad es constitutiva de la vida misma, de suerte que la vida tendría la peculiaridad de que su esencia sería dual. Pero esta posición en realidad únicamente tiene sentido en el interior del marco bergsoniano, es decir, a condición de aceptar como premisa la distinción inicial entre duración y espacio, así como todos sus avatares a lo largo de la obra de Bergson. Ahora bien, tal como veremos enseguida, no es seguro que esta distinción sea válida, que lo múltiple sea dual, que el espacio en particular pueda describirse en los términos de una multiplicidad discontinua y homogénea. En el bergsonismo, una distinción así viene exigida por la única preocupación de resolver el problema de la libertad poniendo en evidencia las confusiones sobre las que descansa la formulación clásica del problema. Esta distinción no equivale en modo alguno a poner a prueba el fenómeno de la vida, el cual sólo hace su aparición mucho más tarde en la obra y se halla de inmediato dividido por esa distinción. Lo que se verá justamente es que la vida, considerada en su sentido del ser propio, conduce, por el contrario, a denunciar ese reparto o esa división de las multiplicidades. Como veremos pronto, el primer mérito de Raymond Ruyer es el de mostrar, a la luz de una comprensión de la vida según la cual ésta es originariamente idéntica a la conciencia, que la verdadera frontera pasa entre la

multiplicidad y la unidad, unidad que es indiferente a la división entre espacio y tiempo o que es, más bien, trans-espacial y trans-temporal y que remite a los dominios autosobrevolados. La separación no es ya pues entre la duración y el espacio, sino entre las unidades de dominio, que convienen por excelencia al ser vivo y a la conciencia, y las unidades mediante agregación y causalidad progresiva, que son las de los amasijos, las multitudes, etc. En otros términos, la verdadera separación reside entre la unidad verdadera, a la vez espacial y temporal, y la multiplicidad verdadera, que es única.

Sea como sea, únicamente en el seno del marco bergsoniano puede tener sentido esta dualidad de sentidos. En lo que a nosotros respecta, vemos en ella la señal de un fracaso del pensamiento ante la vida. Pensar la vida como doble es renunciar a pensarla como vida; pensar la vida como doble no es pensarla a partir de sí misma, sino bajo la coerción metafísica de una separación cuya impugnación quizá ella misma pueda muy bien implicar. Contrariamente a las apariencias, Bergson no intenta reformar la metafísica en contacto con el fenómeno de la vida, recuperado en la figura de la duración: lo que hace es subordinar la esencia de la vida a la escisión entre duración y extensión, separación que es un avatar radicalizado de la antigua distinción entre espíritu y materia. Por esto es por lo que el sentido del ser de la vida no es desvelado por él mismo, sino, al contrario, reconducido a dos sentidos del ser que le son ajenos. La vida empieza por ser definida como una fuerza creadora que trasciende a los seres vivos, los cuales no son entonces más que meros puntos de apoyo suyos. Ahora bien, esta ontología de la vida conquistadora, en la que no se tiene en cuenta ninguna dimensión de pertenencia, está abocada a volverse una ontología de la muerte. En efecto, en la justa medida en que la vida es entendida en y por sí misma como ajena a la materia, es decir, a la postre como conciencia, su vitalidad propia no podrá ser descrita sino como una lucha contra ese elemento ajeno y no será abordada más que desde el punto de vista de su posible negación. De ahí, una idea limitada de la vida como adaptación con miras a la supervivencia y la reproducción. Puesto que la pertenencia, relación originaria y constitutiva con el mundo, no le es concedida a la vida como algo que forme parte de su esencia, el encuentro con el mundo no podrá tener sino el significado de una amenaza procedente del mundo y la vida será la negación activa de esa negación potencial que la materia representa. De entrada, escindida de los seres vivos por cuanto ella es un principio positivo de creación, la vida no podrá realizarse en ellos a no ser en la forma negativa de una adaptación: aparece aquí una forma de pragmatismo biológico como

contrapartida de una metafísica metabiológica. Para decirlo de otro modo, Bergson comprende que la vida hay que captarla como un modo de ser propio, que por ende no se confunde con el funcionamiento bioquímico de lo vivo, pero sigue prisionero de una ontología ingenua que lo conduce a no poder pensar esa propiedad más que como *positividad de un principio:* la vida, lejos de aparecer como cierto sentido del ser aprehensible en el corazón de lo vivo, sólo puede ser una entidad dinámica que trasciende a los seres vivos. El reconocimiento de la especificidad de la vida no llega hasta una reforma ontológica.

Sin embargo, parecía que esta reforma estaba en germen en la filosofía de la duración, la cual expresa una impugnación radical y explícita de la metafísica, fascinada por el principio de razón suficiente y, de este modo, conducida a abordar el ser a partir de la nada, a saber: como plenamente determinado y, en consecuencia, ajeno al devenir[185]. La crítica de la concepción esencialista y estática de la vida habría podido pues abrir la vía de un reconocimiento de la vida en lo que su modo de ser tiene de específico. Pero Bergson sigue siendo al cabo deudor de la ontología de la metafísica que él denuncia, puesto que la propia duración es entendida de modo óntico, como una realidad sustancial: la vida cuya esencia será duración no podrá entonces ser más que una energía creadora, una vida por encima de los seres vivos y no la vida de los seres vivos[186]. La dualidad de los sentidos de la vida significa en realidad que la vida se nos ha escabullido doblemente. Por exceso, al identificarla con una conciencia —que en realidad es una *supra*-conciencia, ya que no es la conciencia de nadie, ni tampoco la conciencia de nada, puesto que ante todo es un principio de indeterminación— de la que están ausentes su pertenencia al mundo y su relación constitutiva con él. Por defecto, al reducirla a la mera actividad adaptativa a la que está forzada desde el momento en el que, en el seno del ser vivo concreto, está en lucha con una materia adversa. En pocas palabras, porque la vida es de entrada pensada como trascendente al ser vivo, es decir, en la exterioridad, no podrá ser captada en su efectividad en el seno del ser vivo a no ser como amenazada por esa exterioridad; en suma, desde el horizonte de su propia muerte. La unidad del vivir es la que se halla desmembrada en este pensamiento dual de la vida, el cual sólo puede ver en ella un poder creador soberano o una adaptación laboriosa: la intransitividad fundamental de una vida que es pura creación y no Relación, que ignora el mundo en lugar de sentirse afectada por él, conduce a la intransitividad de una actividad vital que

no es sino «explotación» del entorno inmediato con miras a su comodidad; en suma, satisfacción de las necesidades. Desde ahora vemos la consecuencia que hay que extraer de ello: sólo escaparemos de la ontología de la muerte si no fundamos la especificidad del vivir sobre un principio positivo y trascendente, abocado a degradarse como pura supervivencia cuando encuentra la materia. Por tanto, es aprehendiendo la vida en lo vivo, aunque ésta no sea sólo una propiedad o un atributo suyo, como tendremos justamente oportunidad de pensarla de otro modo que como supervivencia. Sólo a condición de conferirle una transitividad fundamental, de pensarla como relación originaria con la exterioridad material, podrá esta relación justamente significar algo distinto a una mera explotación con miras a la supervivencia y será susceptible de implicar una dimensión de abertura o de fenomenización.

La vida humana

Estas observaciones nos conducen con total naturalidad a la pregunta acerca del lugar del hombre entre los demás seres vivos. A primera vista, da la impresión de que la filosofía de la evolución creadora ha de permitir situar al hombre en el corazón de la vida, de que supera la idea de animal racional para hacer aparecer al hombre como comprendido en el movimiento de la vida, como diferencia en su seno y no como diferencia respecto a ella. En pocas palabras, parece que la perspectiva bergsoniana permite dar cuenta de la humanidad del hombre a partir de su vitalidad en lugar de definirla como lo que la trasciende. En efecto, allá donde la vida no se encierra en el entumecimiento, sino que prosigue su camino en el seno de la materia, se desarrolla en dos formas, radicalmente diferentes pero igualmente «elegantes» en cuanto a su manera de resolver los problemas que la materia plantea: el instinto y la inteligencia. De modo que la existencia humana está inscrita profundamente en la actividad vital, en la medida en que la inteligencia que la caracteriza procede toda ella de la actividad fabricadora, la cual es ella misma una de las soluciones que la vida ha hallado para adaptarse a la materia. La actividad fabricadora no es tanto una actividad del hombre cuanto éste una producción de la actividad fabricadora entendida como manifestación singular de la vida. Aun así, mientras que en el instinto la vida sigue siendo, de alguna manera, interior a ella misma y, por lo tanto, cercana a sí —lo que tiene como contrapartida el carácter muy limitado de aquello con lo que puede relacionarse—, en la inteligencia, por el contrario,

la vida se vuelve resueltamente hacia la materia, se implica en la dirección de la espacialización y se aliena así de su propia esencia. En la inteligencia espacializadora exigida por la actividad fabricadora, la vida desposa e incluso prolonga las coerciones de la materia y, al hacerlo, se separa de sí misma, se desgaja de su propio origen. Hay pues una especia de incompatibilidad esencial entre el conocimiento y la vida en la medida en que la inteligencia, volcada como está hacia la exterioridad material, no puede tomar como objeto lo que, no obstante, constituye su sujeto y a la postre su ser mismo, a saber: la vida de la que proviene: la vida no se hace conocimiento más que escapando de él y el conocimiento no remite a la vida sino como a una fuente de la que nunca puede apropiarse. Como consecuencia, la pertenencia de la humanidad a la vida adopta la forma de una ruptura o de una separación, y sólo se puede relacionar al hombre con la vida viendo en él lo que, en el seno de ésta, practica la secesión. La vida no se realiza en el hombre más que perdiéndose en él, y el hombre no es tributario del impulso vital más que en la medida en que se vuelve ajeno a él[187]. Ahora bien, si la vida pierde lo esencial de sí misma en la inteligencia, se vuelve difícil dar efectivamente cuenta de la humanidad a partir de la vida, salvo ver en ella la forma de constatar una inversión o un vuelco: la inscripción del hombre en la vida adopta la forma de una negación que, al ser negación de la vida por ella misma, no deja por ello de colocar al hombre en una situación excepcional. Esta ruptura o esta negación remite exactamente a la dualidad de la vida evocada más arriba, dualidad que remite al hecho de que la vida no es vida más que penetrando en la materia. La inteligencia humana no es más que la punta más adelantada de esta escisión inherente a la vida: en el hombre, el impulso vital abraza los contornos de la exterioridad y se separa de sí mismo. En este sentido, la dualidad de los sentidos de la vida se configura eminentemente en la forma de la separación entre la vida como tal y la humanidad: la continuidad deja sitio a la ruptura, la unidad a la escisión. Así, en razón de esa inversión o de esa bifurcación en el seno de la vida, afirmar la pertenencia del hombre a la vida no permite en ningún caso dar cuenta de la especificidad del hombre a partir de la vida misma. Al contrario, esa especificidad no puede ser descrita más que a partir de una ruptura o una negación: el hombre es ese ser vivo que precisamente no actúa como los demás seres vivos, ese punto de la evolución en el que la vida ya no está cabe sí misma, sino que se ha perdido ella misma al relacionarse con la materia inerte. Al cabo, resulta imposible decir en qué la actividad

humana es una actividad *vital,* si no es afirmando que es un modo entre otros de adaptación a la materia; en suma, reconduciéndola al sentido mínimo de la vida como acción con miras a la conservación. Y, a la inversa, únicamente alcanzamos a calificar positivamente al hombre apelando a la inteligencia, es decir, desviándonos de la vida. Afirmar que el hombre pertenece a la corriente vital no nos enseña finalmente nada sobre el hombre, el cual no puede, por el contrario, ser aprehendido en su especificidad sino a través de lo que, en él, escapa del aspecto de la vida. De modo que volvemos a encontrarnos de hecho en la situación del humanismo metafísico clásico, que hace empezar la humanidad donde cesa la simple vida o, en todo caso, que define la humanidad por un suplemento o una diferencia con respecto a la vida. La particularidad de la postura bergsoniana estriba evidentemente en el hecho de que el hombre está ontológicamente situado del lado de la vida (lo que equivale a decir que es un ser vivo, cosa que nunca nadie ha discutido), pero la especificidad de su existencia no es pensable a partir de la de la vida: el pensamiento debe rendirse a la evidencia de un hecho, el del giro dado por la evolución.

Con todo, observemos que quizá haya algo que merezca la pena retener de este acercamiento, con independencia de lo que resulte en otros aspectos: la idea de que lo específico del hombre ha de ser pensado a partir de una *pérdida* o de una *privación* en el seno de la vida. Quizá no sea la zoología, sino la antropología, la que deba ser caracterizada como privativa. No obstante, la sugerencia se acaba ahí. En efecto, aún sería preciso disponer de un sentido de la vida que permitiera dar cuenta de la privación y describir la especificidad del hombre a partir de esa privación[188]. Sea como sea, a pesar del hecho de que adopta la vida como punto de partida, Bergson no alcanza realmente a superar la idea, surgida del humanismo metafísico, de una humanidad (de una inteligencia) que, como tal, acaba siendo ajena a la vida: nada en la vida anuncia algo así como el hombre. Esto resulta ampliamente confirmado por el final del segundo capítulo de *La evolución creadora.* Por una suerte de astucia de la vida, la alienación de la vida en la inteligencia fabricadora es al mismo tiempo cumplimiento de la vida como conciencia. La vida no es sino «la conciencia lanzada a través de la materia» y el hombre se distingue por el hecho de que, en él, la vida está vuelta hacia la materia a la que atraviesa más que hacia ella sí, lo que equivale a afirmar que se exterioriza respecto a ella misma. Pero, por su radicalidad misma y en razón de la eficacia de los instrumentos

que ella se da, esta exteriorización permite precisamente el surgimiento de la conciencia:

> pero, justamente porque se adapta a los objetos de fuera, (la inteligencia) alcanza a circular en medio de ellos, a derribar los obstáculos que se le oponen y a ampliar indefinidamente sus dominios. Una vez liberada, puede replegarse en su interior y despertar las virtualidades de intuición que todavía dormitan en ella. Desde este punto de vista, no solo aparece la conciencia como el principio motor de la evolución, sino que también, entre los seres conscientes mismos, el hombre viene a ocupar un lugar privilegiado. Entre los animales y él no hay ya una diferencia de grado, sino de naturaleza[189].

Nos hallamos muy cerca de la concepción clásica que piensa la diferencia del hombre como una diferencia de naturaleza fundada en la presencia de la conciencia: la vida es ciertamente en sí misma conciencia, pero no llega a serlo realmente sino en el hombre, por mediación de la inteligencia. En realidad, en la conciencia a la que, debido a su dimensión temporal y creadora, la vida es asimilada no hay gran cosa que anuncie la conciencia humana, entendida no ya como indecisión, sino en su dimensión desveladora. La conciencia se prepara ciertamente en la vida, o como vida, pero no es menos verdad que se precisa esa ruptura que el hombre representa para que advenga una existencia verdaderamente consciente. No es pues de extrañar que Bergson vuelva a encontrar por último la perspectiva finalista a la que había empezado oponiéndose con resolución, en especial en su versión aristotélica: la conciencia sólo ha podido liberarse por el lado de la inteligencia «por un salto brusco del animal al hombre. De suerte que, en último análisis, el hombre sería la razón de ser de la organización entera de la vida sobre nuestro planeta»[190]. Esta finalidad permanece ciertamente hipotética y no pasa de ser una manera de hablar. Con todo, resulta significativo que sea esta manera de hablar, y no otra, la que se imponga y parezca corresponder mejor a la situación del hombre. A semejanza de las concepciones tradicionales de la vida, Bergson acaba instituyendo una relación teleológica y jerárquica entre el hombre y los demás seres vivos. La vida culmina en una existencia consciente que, del lado del impulso vital, nada verdaderamente anunciaba: únicamente con el hombre hace su aparición el conocer en el ser, gracias al surgimiento de la inteligencia. Cabría replicar, por supuesto, que el

instinto conoce su objeto, pero ello significaría olvidar que este «conocimiento» se confunde con una acción y que le falta la dimensión de objetivación y de reflexión constitutiva de un auténtico conocimiento. También se replicará que la conciencia humana está íntegramente premeditada en la vida puesto que la vida es conciencia. Pero, en realidad, la identificación procede más bien de haber estirado hasta el límite la comparación merced al descubrimiento del carácter esencialmente temporal de la vida: en la medida en que es evolución y creación, la vida existe de la manera que lo hace una conciencia. Sin embargo esta conciencia no es conciencia de nada, excluye toda relación con la exterioridad, puesto que la materia le es tan ajena como el espacio lo es a la duración. Decir entonces que la vida existe de la manera en que lo hace una conciencia es simplemente afirmar que la evolución es creadora; pero, en el seno de esta evolución, la conciencia propiamente dicha sólo surge con la inteligencia, cuyo advenimiento era imprevisible por definición. En suma, con asimilar la vida a la conciencia, Bergson no desvela un sentido del ser de la vida que pudiera dar razón del surgimiento de la conciencia: lo que hace más bien es disolver la vida en una conciencia que no es sino una fuerza o un principio espiritual positivo. De donde se deriva que, cuando se trata de pensar la efectividad de la vida en el seno de los seres vivos —la actividad vital sin más —, Bergson recae en esa concepción común de la vida que no ve en ella más que una actividad de conservación y de reproducción; en pocas palabras, recae en una ontología de la muerte. La única diferencia con las perspectivas similares es que esta vida individual, que no es sino supervivencia, está, por así decir, al servicio de la prosecución del impulso vital, del desarrollo del espíritu en la materia. Lo que está claro es que, al adoptar esta perspectiva restrictiva de la vida como conservación y reproducción y no interrogarse acerca de su sentido del ser propio, Bergson se impide dar razón de lo que diferencia a la existencia humana así como de la conciencia que la caracteriza.

Al contrario de lo que habíamos creído al comienzo, la filosofía de Bergson no responde a las condiciones de una auténtica fenomenología de la vida. Contrariamente a las apariencias, Bergson no aborda la vida a partir de ella misma, sino desde el único punto de vista de la partición metafísica entre el espíritu y la materia, partición nacida de la distinción entre la duración y el espacio, razón por la cual finalmente nunca accede a la cuestión de su sentido del ser. Ahora bien, como hemos visto, ese sentido del ser está sometido a una condición: debe integrar a la vez la dimensión de pertenencia y la de fenomenización. La fenomenología de la vida debe permitir fundar la conciencia en el

corazón mismo de la actividad vital como actividad en el seno de la exterioridad; en resumen, debe permitir que aparezca un vivir transitivo en el seno del estar-en-vida.

I. LOS DOMINIOS ABSOLUTOS DEL SOBREVUELO [191]

Las tres vías de acceso a las superficies absolutas

La vía fenoménica

Es indiscutible que la filosofía de Raymond Ruyer se enfrenta con esta cuestión y aporta una respuesta que marca un hito por su originalidad y su radicalidad. Consiste en que, tomando como punto de partida el ejemplo privilegiado del campo visual, caracteriza la conciencia y el cuerpo que la soporta de tal modo que su propia distinción se torna carente de sentido. Ruyer saca a la luz el punto de vista desde el cual la diferencia se desvanece, hasta el punto de que el cuerpo, entendido como organismo y no ya como objeto, y la conciencia propiamente dicha, es decir, finalmente el *Leben* y el *Erleben,* aparezcan como dos modalidades o dos «pisos» o dos «alturas» de una realidad originaria, «dominio absoluto de sobrevuelo» o «superficie absoluta» que cabe denominar indiferentemente vida o conciencia. Ruyer se opone fundamentalmente a la perspectiva idealista —perspectiva de la que hemos visto que Merleau-Ponty es, a su entender, un representante—, la cual comprende la conciencia como un comienzo acósmico, una condición de posibilidad sobre la que descansaría el sentido del ser del ente. Pero este rechazo, sin embargo, no cabe que lo aproveche un materialismo que intenta engendrar la conciencia a partir del cuerpo entendido como fragmento de materia organizada, La aportación fundamental de la filosofía de Ruyer reside en que nos permite pensar más allá de esta alternativa. El intento de dar cuenta de la conciencia a partir del funcionamiento cerebral, entendido como conjunto de procesos objetivos, está por principio abocada al fracaso: el epifenomenismo es un atolladero teórico, del que no hay salida. Tal es la verdad del bergsonismo: nunca se entenderá cómo unas representaciones o unos estados de conciencia pueden nacer de la sustancia cerebral puesto que, como fragmento de materia («imagen» entre las imágenes, en el sentido de Bergson), el cerebro sólo puede recibir y transmitir movimiento. Pero, según el entender de Ruyer, si la premisa es verdadera, las consecuencias no lo son. No se puede decir que la percepción del objeto tenga lugar directamente sobre el objeto mismo, que el ser

percibido sea como una limitación en el seno de las imágenes, pues la sensación como tal está siendo indiscutiblemente sostenida por el cerebro, es correlativa de movimientos nerviosos. En efecto, vemos mal cómo concebir el modo de causalidad por el que unos movimientos corporales (cerebrales) pueden hacer que mi sensación aparezca allá, en el objeto, o que se vuelva consciente una imagen que no lo era más que virtualmente. En la medida en que no cabría confundir la sensación con el objeto que ella hace aparecer, hay que concluir que no puede estar sino allí donde parece que se produce. Hablando con total rigor, «las sensaciones están en nuestra cabeza, [...] en el sentido más preciso de la palabra, y lo están de la misma manera que nuestras células nerviosas están en el interior de nuestra caja craneal»[192], de suerte que, contrariamente a lo que afirmaba Bergson, no hay ya dificultad alguna en admitir que la percepción (la imagen) del mundo se sitúa en el interior de un cerebro real, el cual está situado él mismo realmente en el interior del mundo. El problema de la relación entre conciencia y cerebro parece pues insoluble. Por un lado, la conciencia es indiscutiblemente correlativa al cerebro o está sostenida por él, lejos de que el cerebro sea objeto para una conciencia perceptiva primera (contra el idealismo); por otro lado, el cerebro no produce la conciencia (en contra del epifenomenismo); en fin, esto no significa que, como consecuencia de todo ello, la conciencia se realice, por así decir, en forma de imágenes que los movimientos cerebrales se contentasen con actualizar (en contra del bergsonismo). ¿Cómo entender entonces que las sensaciones estén en nuestra cabeza y no en otro sitio, esto es, espacialmente situadas, sin que por ello sean producidas por nuestro cerebro? Hay una solución y sólo una: si nuestras sensaciones están en nuestra cabeza sin que sea ésta la que las produce es porque ellas *son nuestra cabeza,* es porque *la conciencia no se distingue del cerebro.* Así, en lugar de ahondar la separación entre la conciencia y el cerebro —a lo que incita el rechazo del epifenomenismo—, vía por la que se adentró Bergson por ejemplo, Ruyer pura y simplemente la anula, al menos como separación ontológica: la conciencia «es la realidad, o un elemento de la realidad del sistema nervioso, y no una realidad al lado o una luz que envuelve e ilumina un objeto»[193]. Aun así, no deja de ser verdad que el cerebro no aparece como conciencia y que la diferencia parece al menos estar fenomenológicamente fundada. ¿Cómo dar cuenta de ella? Entendiendo que el cerebro es exactamente la forma en que la conciencia aparece a otra conciencia situada en el exterior, precisamente una apariencia. Así, el problema de la

relación entre conciencia y cerebro simplemente carece de sentido ya que no se trata de dos realidades comparables, dotadas del mismo tenor ontológico: una es real, la otra la apariencia que adopta ese ser real para un observador exterior. Ruyer sale del atolladero del problema psico-físico sustituyendo el dualismo ontológico de la conciencia y el cuerpo por la dualidad epistemológica del ser real y el ser conocido, es decir, el objeto, sinónimo de apariencia. En otros términos,

> el problema que plantea la dualidad de la conciencia y el cuerpo, del organismo-conciencia y el organismo-cuerpo, es un problema aparente, por la excelente razón de que no hay cuerpo: El 'cuerpo' resulta, como sub-producto, de la percepción de un ser por parte de otro ser. El ser percibido es percibido por definición como objeto, en el sentido etimológico del término[194].

Una conclusión así viene exigida por una reorganización ontológica mayor. Ruyer reconoce, con la fenomenología, que el ser-objeto está constituido por la conciencia como conciencia perceptiva, pero se separa radicalmente de ella al desunir el ser-objeto de la realidad: el objeto no se confunde con el ser real o el en-sí, es ser-para-otro, esto es, lo que es captado exteriormente o a distancia. El objeto constituido por la conciencia, que es primeramente perceptiva, a saber: el fenómeno de la fenomenología, Ruyer lo destituye al rango de apariencia. Cabe adivinar las consecuencias de esta decisión ontológica. Si el ser percibido no es más que apariencia, el ser real no podrá ser percibido y la percepción no podrá así pretender ofrecer una realidad: la negación del alcance ontológico de la percepción está implicada por la caracterización del cerebro-objeto como apariencia de la conciencia. Por otro lado, y de manera más positiva, en la medida en que la percepción es una captación a distancia, en el exterior, el ser real, en cuanto no es objeto, dependerá de otro régimen de donación, caracterizado por la proximidad o la inmanencia; al no ser percibido —a saber: al no ser dado a otro—, el ser real *estará presente a él mismo en él mismo.* Si el objeto es para otro, el en sí es para sí. Ruyer resuelve pues el problema de la relación de la conciencia con el cuerpo invirtiendo pura y simplemente la posición que hacía de la conciencia un producto del cerebro. Se puede decir que el cerebro es un producto de la conciencia a condición, por supuesto, de entender que no puede tratarse de una producción material cuyo sujeto o actor sea la

conciencia (lo que aún resultaría más incomprensible), sino que se trata de una producción fenoménica, de la que la conciencia es el punto de aplicación, pero no el autor. Por esto Ruyer habla de «epifenomenismo dado la vuelta»: «toda la realidad, toda la eficacia, pertenece a lo subjetivo. Lo objetivo no es más que un epifenómeno que, por él mismo, no es ni real ni actuante»[195]. Por otro lado, se entiende desde este mismo instante que un vuelco así no puede dejar intacto el significado que es preciso conceder a la conciencia. Decir que la conciencia es la realidad misma del cerebro, y por tanto el cerebro conciencia en el fondo, no tiene sentido a no ser que abandonemos la idea cartesiana de la conciencia como eso cuyo modo de existir es ajeno a la materialidad y a la especialidad, como la pura trasparencia de la idea o de la vivencia. En efecto, no se trata de mantener la dualidad de la conciencia y el cuerpo para, a continuación, asimilar inexplicablemente una con otro: definir la conciencia como el ser del cerebro es más bien una invitación a superar esa dualidad en beneficio de un nuevo modo de ser que integre, cierto es, lo que hasta ahora entendíamos por conciencia, pero también lo rebase o supere, dado que ese modo de ser conviene igualmente al cerebro. Dicho de otro modo, la conciencia no podría darse desde el exterior como materia cerebral si fuese totalmente ajena a la extensión, y precisamente lo que se nos invita a superar es esta misma distinción entre la vivencia y lo espacial. Si las sensaciones están en nuestra cabeza, está claro que es porque están situadas, o más bien porque son su propia situación: más allá de la sensación como vivencia y el cerebro como puro objeto, lo que Ruyer llama conciencia designa un modo de ser absolutamente original, que es la realidad misma del tejido vivo y puede, por esta razón, llegar a ser objeto para una conciencia externa.

La postura filosófica de Ruyer orienta su proceder. Se trata de anular la distancia ontológica entre la conciencia —entendida como esfera de inmanencia ajena a la exterioridad— y el cuerpo —el cual implica por definición la extensión—. El combate debe pues plantearse en dos frentes a la vez: el de la conciencia tal como es vivida y el del cuerpo tal como es concebido. Por esto Ruyer adopta dos perspectivas, que hace converger: la una, fenomenológica, que da por supuesto el alcance ontológico de la experiencia fenoménica, y la otra, la objetiva, que saca provecho de los resultados científicos reconociéndoles valor filosófico. Como lo pone bien de manifiesto Roger Chambon en *Le monde comme perception et réalité,* la obra ontológica de Ruyer descansa sobre el reconocimiento, más implícito que explícito, de la validez de ese doble

acceso, objetivo y fenoménico[196]. Ahora bien, quizá no sea por casualidad por lo que Ruyer nunca se explica verdaderamente sobre la validez de esta doble manera de abordar el asunto. En efecto, da por supuesto que el análisis de la esfera fenoménica posee un alcance ontológico a fin de converger con el estudio científico de la realidad, lo cual impone establecer que el campo de conciencia abre a la realidad exterior como tal, que es un campo de trascendencia. No está claro que Ruyer lo consiga: no está claro que su descripción del campo fenoménico dé cuenta de la apertura perceptiva requerida para justificar su método. Sea como sea, se trata, en virtud de este doble acceso, de mostrar a la vez que el ser de la conciencia implica una relación con la espacialidad y que el ser del cuerpo vivo impone reconocer en él la obra de una conciencia. El análisis del campo visual, recurrente en toda la obra de Ruyer, constituye la primera parte de la demostración. Este análisis descansa precisamente en la denuncia de una confusión entre el punto de vista que Ruyer califica de psicológico y el punto de vista físico. Cuando describimos el campo visual tal como nos aparece, no podemos evitar considerarlo como dándose a un sujeto que sería distinto de él, sujeto ante el cual las cosas que aparecen se desplegarían a cierta distancia. Sin embargo, si lo pensamos bien, no es posible encontrar un sujeto así; la subjetividad es una propiedad del campo mismo: no remite a una entidad a la que el campo fenoménico sea relativo, sino a su fenomenicidad misma. Entender así la situación, cosa que hacemos espontáneamente, es, según los términos de Ruyer, poner en la manera de ser de la sensación la puesta en escena característica de la percepción. En efecto, es verdad que en el mundo objetivo la percepción tiene como condición que el cuerpo esté situado a cierta distancia de los objetos, que la retina no coincida con el objeto visto. Pero esta puesta en escena, estas «maniobras orgánicas» conciernen a lo que podríamos denominar condiciones objetivas de la sensación y no a la sensación una vez obtenida. En efecto, ello equivaldría a exigir que esas sensaciones se presenten ante una «súper-retina» psíquica —a saber: el sujeto—, igual que los sujetos necesitaban un cuerpo situado a cierta distancia de ellos para ser sentidos. Aparte de que esta hipótesis nos arrastraría a una regresión infinita, no resulta necesaria, pues lo propio del campo visual es que aparece, que es visto sin una tercera dimensión perpendicular a su superficie, sin que, por ende, se requiera postular, a título de condición, ese punto metafísico exterior al campo que denominamos sujeto. La subjetividad del campo de conciencia es una subjetividad sin sujeto. Este campo se caracteriza por la exterioridad

de sus partes, cada una de las cuales se encuentra en su sitio, pero no por ello existe un centro de perspectiva ante el cual las partes se den juntas a pesar de su exterioridad, como sin embargo exigirían las leyes de la geometría. Las leyes de la fenomenicidad no son las de la geometría: lo propio del campo visual es que él mismo se posee, se capta él mismo sin tercera dimensión, se sobrevuela sin distancia[197], está presente a sí mismo en todos sus puntos sin que esta presencia implique un punto exterior a su superficie. En otros términos, el campo visual tiene la propiedad de que es su propia conciencia, que se siente él mismo estando presente a sí mismo en todas sus partes: su sentir-se se confunde con su ser sentido; es la identidad de un tener y un ser. Los dominios de sobrevuelo son «superficies absolutas» en el sentido de que no son relativas más que a ellas mismas y no a un sujeto distinto, en el de que ellas son su propio aparecer. Entendemos entonces que la posición de un sujeto positivo que fuera distinto del campo como su condición de aparición carece de sentido; el concepto de sujeto es sólo una transposición metafísica del cuerpo material, situado a distancia de lo que le afecta, en el seno del campo fenoménico. Ruyer puede así concluir, en una fórmula sobre la que habremos de volver: «el campo de conciencia, considerado en él mismo, es perfectamente homogéneo; no lo desbordamos, si así puede hablarse, ni de un lado ni del otro, y no tenemos más conocimiento intuitivo de una realidad verdaderamente exterior que de un sujeto desgajado de la conciencia»[198]. Dicho de otro modo, el campo visual es un campo de apariciones espacialmente distribuidas, sin sujeto al que aparecer, pero también sin que ninguna realidad distinta de ellas aparezca en ellas.

Por una parte, esta descripción viene a subrayar la especificidad de la aparición fenoménica, es decir, a la postre de la conciencia. Como pusieron de manifiesto los grandes empiristas y Husserl después de ellos, lo propio de la conciencia es, en efecto, que excluye la existencia de un sujeto separado de eso que le aparece, que nada la separa de lo que le es dado: la conciencia designa la identidad de la aparición y de su aparecer. El ser consciente es el ser dado a sí mismo en la inmanencia. En cambio, la inmensa originalidad de Ruyer estriba en el hecho de que concibe la conciencia no como lo que excluye toda espacialidad sino, al contrario, como lo que la envuelve esencialmente. En este sentido, tiene razón Chambon cuando resalta la distancia y la cercanía de Ruyer a Michel Henry. Como conscientes, los dominios absolutos de sobrevuelo se definen, según los términos del propio Ruyer, por la «auto-subjetividad», el «*selfenjoyment*»,

pero no por ello son menos espaciales o los caracteriza menos la exterioridad de sus partes; en esto, pueden describirse como extensión inmanente o auto-afección espacializada, fórmulas que resultan, por supuesto, monstruosas desde el punto de vista de Michel Henry[199]. Sea como sea, el descubrimiento central de Ruyer, por el que se desmarca de la casi totalidad de la tradición metafísica, versa sobre la solidaridad esencial de la conciencia y la extensión, solidaridad que los conceptos de dominio absoluto y de conciencia primera resumen. Él mismo lo expresa con la mayor nitidez posible en un texto posterior:

> La naturaleza de la conciencia es la naturaleza misma de la extensión real. Una extensión verdadera (es decir, un dominio espacial que es realmente un dominio extenso por él mismo, y no en virtud de un ojo mítico) es así un dominio de conciencia [...] La conciencia es de la esencia misma de la extensión verdadera. No habría extensión si sólo hubiera extensión según la definición *partes extra partes*[200].

En efecto, concebir la espacialidad como la propia exterioridad de las partes es destruirla como espacialidad, al no dar cuenta de la unidad de esas partes, dado que precisamente son partes de un mismo espacio: identificada con la exterioridad misma, la espacialidad queda pulverizada en la infinidad de puntos que la exterioridad produce en su indefinido ejercicio de separación. Ruyer se distancia aquí de la definición bergsoniana de la espacialidad como «perfecta exterioridad de unas partes respecto a otras, en una independencia recíproca completa». Esta definición es válida únicamente para el espacio geométrico o conceptual, que «se destruye él mismo al atomizarse en sus puntos erigidos en absolutos»[201]: no puede convenirle a la extensión real. Ésta, en efecto, se caracteriza por una unidad que se opone a esa atomización, asegura la cohesión de las partes en la exterioridad, reúne lo múltiple. Pero, por ello mismo, esta unidad no podría descansar sobre un acto unificador del espíritu, no puede tener por principio un sujeto positivo sobrevolando el espacio, como pretende la perspectiva idealista. En efecto, esta concepción de la unidad que remite al acto unificador de un sujeto alcanzaría de sobra el objetivo ya que, en ese sobrevuelo espiritual, lo que resultaría comprometido sería precisamente la multiplicad y la relativa exterioridad de las partes: una extensión concebida o pensada está ciertamente dotada de unidad, pero su

unidad es la de lo pensado o lo concebido, y no ya la de lo que se extiende y, extendiéndose, se divide. En realidad, el idealismo se ve llevado a fundar la cohesión de la extensión en una unidad ideal en la exacta medida en que su punto de partida es una concepción abstracta del espacio como *partes extra partes:* la unidad absoluta por cuanto identificadora (al ser pensadas por un único acto, las partes del espacio son el mismo) del acto espiritual viene a compensar la atomización absoluta a la que conduce la concepción abstracta y, por ello, divisora del espacio. Proponer el acto unificador del espíritu como remedio al decaimiento ontológico del espacio «es corregir una abstracción con otra abstracción»[202]. Así se entiende la solidaridad esencial de la extensión y de la conciencia: no significa que la extensión sea *para* una conciencia, la cual vendría a conferirle una unidad ideal, ya que, como acabamos de ver, ello equivaldría a disolver su extensión. La conciencia no garantiza la unidad de la extensión como tal, es decir, no preserva su exterioridad o su extensividad, a no ser con la condición expresa de no serle exterior, de no distinguirse de ella: la conciencia debe coincidir con aquello que ella reúne, dejarse deshacer por eso cuya cohesión sin embargo asegura. No se debe pues afirmar que la extensión es para una conciencia, sino que la extensión *es* conciencia y, en consecuencia, la conciencia extensión. La conciencia no puede unificar la extensión respetando la exterioridad de sus partes más que dejándose distender o dividir por aquello que ella unifica. No hay conciencia del espacio más que como conciencia espacializada: tal es exactamente la situación que el concepto central de dominio de sobrevuelo o dominio unitario pone en orden.

Pensándolo bien, evidenciar la co-pertenencia esencial de la conciencia y la extensión es algo que viene exigido por la comprensión —que, también aquí, falta en casi toda la tradición— de la comunidad ontológica fundamental del espacio y el tiempo, por encima de lo que parece separarlos y que, en particular, Bergson resaltó de manera excluyente. Se puede decir que la metafísica de Ruyer descansa sobre la conciencia del hecho de que cuanto vale para el tiempo vale igual para el espacio, que la solidaridad esencial de la conciencia y la duración, evidenciada tan bien por Bergson como por la fenomenología, tiene un alcance ontológico que rebasa la temporalidad. En efecto, una duración en la que la conciencia fuera barrida, que no apareciera pues a la conciencia, no sería duración: sin experiencia del pasado, lo cual exige «desengancharse» del presente, no habría experiencia de pasar. Pero, igualmente, si la conciencia sobrevolase el tiempo,

éste siempre habría ya fluido, el futuro estaría presente (a la conciencia) al tiempo que estaría por venir, lo que equivale a decir que no habría ya tiempo. No hay pues temporalidad más que para una conciencia, pero para una conciencia que no se distingue del tiempo al menos en esto, en que no lo sobrevuela: la conciencia del tiempo en cuanto conciencia de lo que fluye, y en esto la rebasa, debe ser distendida por lo que ella reúne, desgarrada por lo que ella unifica. La conciencia de tiempo supone una temporalización de la conciencia. Ahora bien, la convicción de Ruyer es ésta: lo que vale para el tiempo vale para el espacio y la teoría de los dominios de sobrevuelo procede de extenderle a la extensión la relación esencial que une la duración a la conciencia, y que Bergson evidenció en particular[203].

Las vías biológica y metafísica

Gracias al descubrimiento de los dominios absolutos de sobrevuelo, de esa unidad de dominio que conjuga el ser y el tener y así reúne lo múltiple sin disolverlo, hemos recorrido la mitad del camino. A partir del momento en que, gracias al análisis del campo fenoménico, la conciencia ha aparecido como un principio de unidad inmanente a una multiplicidad extensa, como lo que organiza las partes antes que como lo que las conoce, resulta un poco menos difícil comprender la unidad afirmada de la conciencia y del cerebro en sí. Si la conciencia no es refractaria a la extensión, nada impide pensar que el cerebro donde nacen (o, mejor, que son) las sensaciones existirá en él mismo según esa unidad de dominio, como lo que se posee él mismo y se sobrevuela sin distancia. La vía fenomenológica alimenta la tesis de la identidad del cerebro y la conciencia permitiendo una inferencia que es comparable en la forma a la que los gestaltistas proponían y cuya formulación tomamos de Chambon:

> Puesto que el cerebro-objeto no explica la generación de la conciencia; puesto que experimentamos ‘la extensión absoluta’ de esa conciencia; puesto que esa extensión requiere un emplazamiento físico; puesto que todo indica que el cerebro es ese emplazamiento; en fin, puesto que no hay ninguna razón determinante para reducir el ser-real del cerebro a lo que conocemos de él como objeto, lo más sencillo y más económico es pensar que los tejidos vivos de las áreas cerebrales poseen en ellos mismos esa realidad de ‘dominio absoluto’ que la extensión fenoménica nos

revela[204].

En virtud del método ruyeriano del doble acceso evocado más arriba, es necesario, a fin de aclarar la relación de la conciencia con el cuerpo, mostrar no sólo que el ser de la conciencia envuelve una relación con la extensión, sino también que el propio ser de lo vivo impone reconocer en él algo así como una conciencia. Pero lo que acabamos de establecer concerniente a la relación de la conciencia con el cerebro se puede prestar a confusión. Debido a un dualismo persistente, podemos caer en la tentación de conferir al sistema nervioso el rol fundamental, aunque incomprensible, de mediador entre lo orgánico y lo psíquico, y de inferir del descubrimiento del campo de conciencia como dominio de sobrevuelo la especificidad del tejido cerebral únicamente. Ésta es la razón por la que el tratamiento fenomenológico va acompañado de un tratamiento de tipo científico que vuelve a plantear desde cero el problema de la relación entre cuerpo y conciencia, entre vital y psíquico: a la luz de los resultados de la ciencia, esencialmente biológica. Dicho con más precisión, se trata de mostrar que si el cerebro puede dar cuenta de la conciencia como tal, no es debido tanto a su fisiología propia cuanto a que es un tejido *vivo*. Por ser vivo, y no por ser cerebro, es por lo que el cerebro puede dar lugar a la conciencia. Lo que viene a significar que la conciencia vivida no es más que una modalidad derivada de una conciencia más originaria, que se confunde con la vida misma, y que, en consecuencia, la función propia del cerebro no concierne tanto a la conciencia como tal, inherente a la vida, cuanto al contenido específico que la distingue como conciencia sensible. En efecto, en virtud del dualismo metafísico ya evocado, la cuestión de la relación entre lo vital y lo psíquico habitualmente queda resuelta recurriendo a la fisiología de los sistemas nerviosos: el cerebro en particular es esa parte del cuerpo que debe dar cuenta de todos los comportamientos calificados como psicológicos. Vemos cuáles son las consecuencias de este postulado: únicamente podrían tener significado psicológico los comportamientos regulados por el sistema nervioso y sólo los animales superiores, dotados de cerebro, serían susceptibles de verse atribuir algo así como una conciencia. Ahora bien, esto es enérgicamente desmentido por la propia biología. Por ejemplo, a pesar de una enorme diferencia de complejidad estructural con respecto a los metazoarios superiores constituidos de órganos diferenciados y de millares de células, la ameba tiene un comportamiento que, aunque

muy simple, presenta todos los caracteres esenciales del comportamiento de los animales superiores: a pesar de una total ausencia de sistema nervioso, es capaz de una *conducta* unificada, de auto-conducción, de reflejos condicionados, de hábitos, de «*learning*» o aprendizaje, de adaptación, de acciones instintivas[205]. ¿Qué concluir de todo esto sino que el carácter unificado y adaptado, es decir, finalístico, del comportamiento no debe ser referido al sistema nervioso, cuya función queda entonces necesariamente mucho más circunscrita de lo que la tradición pensaba? Como escribe Ruyer,

> la ameba, entre los seres vivos, es como el pobre entre los hombres. Carece de medios, de material, de herramientas, pero da muestras de que le queda una especie de igualdad esencial. No le falta un principio de comportamiento, de auto-conducción. Es difícil no concluir que el sistema nervioso en los animales superiores hay que clasificarlo en la categoría de las 'riquezas' del ser vivo, riquezas muy cómodas, pero no indispensables[206].

Si lo pensamos bien, como lo recalca Ruyer en varias ocasiones, ¿cómo una separación tan capital en el universo como la que se da entre lo psíquico y lo físico podría descansar sobre el hecho de que algunas células se especialicen en células nerviosas? Hay que reconocer que carece de sentido la idea de que lo psíquico surge de lo que no lo es, y que lo psíquico no puede haber sido producido, no puede haber tenido un comienzo y, por consiguiente, es preciso admitir que está premeditado en el seno de la propia vida. En lugar de enfrentarse a la imposible tarea de dar cuenta de la aparición de la conciencia a partir del tejido vivo, inclusive especializado en tejido cerebral, Ruyer identifica pura y simplemente lo consciente y lo vital, a riesgo de introducir, como veremos, distinciones en el seno de la misma conciencia.

En realidad los datos de la embriología, sobre los que Ruyer vuelve a lo largo de su obra, vienen a confirmar ampliamente esa intuición. La equipotencialidad característica de la embriogenia lleva a reconocer que todo sucede como si el embrión estuviera presente a él mismo, no sólo espacialmente —puesto que el esbozo de miembro «conoce», por así decir, el lugar que ocupa en la forma total—, sino también temporalmente, puesto que el cigoto se desarrolla en función de lo que va a devenir, es decir, de lo que debe ser. Aun así, esta equipotencialidad caracteriza ante todo la actividad cerebral: la diferenciación anatómica no va acompañada de una diferenciación

fisiológica, de manera que tal área cerebral puede siempre asumir la ejecución de un tema que inicialmente correspondía a otro área. Esta aproximación, ampliamente desarrollada en *Néo-finalisme,* es decisiva ya que permite que, más allá de su diferencia —explotada por la perspectiva dualista—, aparezca la continuidad fundamental entre el embrión (y, a partir de él, del organismo en general) y el cerebro. Debido a esta continuidad, lo que es válido para el cerebro, a saber: la conciencia, también lo es para el propio ser vivo; la unidad biológica se impone sobre la diferencia anatomo-fisiológica. Como escribe Ruyer,

> no es ninguna fantasía hacer corresponder, en el embrión observable, un dominio de conciencia primera, igual que hacemos corresponder espontáneamente una conciencia con la cabeza o con el cerebro observables de un ser vivo. Un tema con sentido, que las estructuras observables expresan sin llegar a agotarlo, no puede tener otro género de existencia que la existencia de tipo subjetivo[207].

Ahora bien, esta existencia de tipo subjetivo no es otra que la que hemos empezado descubriendo en nosotros mismos y que hemos tematizado en términos de dominio absoluto. Ya sea a nivel del cerebro o del embrión, nos las habemos con una realidad que está presente a sí misma en todos sus puntos, en el sentido de que es capaz de desarrollar*se* y de organizar*se* ella misma —si bien se trata de una presencia sin distancia y que no tiene que ver con el conocimiento. El viviente se posee en cuanto se produce y se comporta: es *para* sí porque es *por* sí. Así,

> la conciencia —o la unidad x del sobrevuelo no dimensional— a pesar de un prejuicio inveterado, no es esencialmente perceptiva o cognitiva de estructuras espacio-temporales. Es esencialmente activa y dinámica, organizadora de las estructuras espacio-temporales que le son dadas en su campo de sobrevuelo[208].

En consecuencia, la equipotencialidad es el aspecto funcional objetivo que adopta esta conciencia para un observador externo: si, para nosotros, el organismo es un objeto, dotado ciertamente de algunas propiedades de equipotencialidad, en sí es un para sí, del que esas propiedades son como la manifestación.

Hemos recorrido la otra mitad del camino apoyándonos esta vez en los datos objetivos

de la ciencia y hemos mostrado que el modo de ser descubierto dentro del campo de conciencia, a saber: el sobrevuelo sin distancia, caracteriza desde el inicio al propio ser vivo, tenga o no cerebro. La inferencia efectuada líneas antes a partir del campo visual, que conducía a atribuir al sustrato el modo de ser del fenómeno, es válida no sólo para el cerebro, sino para todo lo vivo: la conciencia puede estar enraizada en la vida porque la vida, en su fondo, es conciencia. El estudio del campo de conciencia revelaba su extensión constitutiva; el estudio del organismo, que se da como un objeto desplegado en la extensión, revela una auto-posesión, una presencia activa a sí por la que trasciende la mera exterioridad espacial. Lo vivo se caracteriza por una interioridad que no se basa en la positividad de un sujeto, interioridad sin distancia que no es otra que el pliegue del ser vivo sobre él mismo, otro nombre para el auto-sobrevuelo. Las dos vías de acceso convergen pues hacia un modo de ser único, por encima de la partición abstracta de una inmanencia subjetiva sin exterioridad y una extensión ajena a sí misma, de una conciencia pura que trasciende la vida y de una vida reductible en principio a las leyes de la materia. Este modo de ser único, que podemos denominar indistintamente «conciencia» o «vida», es el del dominio del sobrevuelo: inmanencia realizada o extensión presente a sí misma.

Sin embargo, esta presentación resultaría muy incompleta si nos quedáramos en este punto. Ruyer evidencia la co-extensividad de la conciencia y de la vida y, por ende, rehúsa considerar algo así como un surgimiento de la conciencia en el seno de la vida. Pero lo que es válido para la conciencia lo es para la misma vida y las razones por las que hemos rechazado que la conciencia emerja, a saber: la existencia de lo vivo en dominio absoluto de sobrevuelo, deben llevarnos en igual medida a rechazar que la vida emerja. En efecto, el modo de ser propio del dominio, descubierto en el campo de la conciencia y después en el organismo, es válido para toda realidad que muestre una unidad auténtica, de tal suerte que la conciencia primera no caracteriza sólo al organismo vivo, sino también a la célula, a la molécula, al átomo. La verdadera división ontológica no pasa entre vida y conciencia, ni siquiera entre materia y vida, sino entre dos tipos de ser: los seres primarios, caracterizados por el auto-sobrevuelo, y los seres secundarios, agregados cuyas partes están únicamente yuxtapuestas y enlazadas cada una con la siguiente. En el fondo, el único corte metafísico válido para Ruyer no pasa entre la materia y el espíritu o entre la extensión y la duración, sino entre el *partes extra partes* y la unidad propia del dominio, es decir, a la postre entre dos tipos de extensión: la una

dominada, la otra dividida o estallada por resultar extraña para sí misma.

Estas conclusiones proceden de un análisis en extremo poderoso de la noción de unión, que constituye la tercera vía de acceso (y la más corta, según Ruyer) a los dominios de sobrevuelo. Describir la unión entre dos objetos a partir de un *collage* que los hace solidarios es incapacitarse para pensarla: en efecto, en la medida en que es preciso una cola o pegamento entre los elementos de la cola para que ésta pegue, nos vemos condenados a una regresión al infinito sin hallar nunca una auténtica unidad. Con otras palabras, mientras sigamos pensando en términos de *partes extra partes,* nos impedimos dar cuenta de una auténtica unión entre términos. La conclusión se impone: dos términos no están unidos, no forman una unidad, más que si, en vez de estar «pegados», están auto-sobrevolados; no hay más unidad que la del dominio, es decir, subjetiva[209]. La conciencia designa ese modo de unificación que permite coronar la pura exterioridad espacial, de modo que hay conciencia dondequiera que haya auténtica unidad. La vida testimonia de modo eminente un modo de ser que procede de más lejos que ella y, si conciencia y vida equivalen una a otra, hay que admitir entonces que el modo de ser vivo rebasa ampliamente lo que fenomenológicamente se considera como tal. Pero, por otro lado, tampoco podemos dejar de sospechar del riesgo inherente a este monismo de la conciencia (o de la vida): que lo que se ha ganado, por así decir, en extensión se haya perdido en comprensión y que esta definición generalizada de la vida nos impida inferir de ella propiedades fenomenológicamente decisivas.

Conciencia primera y conciencia segunda

El problema de la intencionalidad perceptiva

La metafísica de Ruyer consiste en una especie de redistribución de los roles en el juego de la conciencia y la vida. No se puede entender la conciencia como una propiedad emergente de la vida gracias al cerebro, puesto que la vida es conciencia de un extremo al otro. La función del cerebro es necesariamente más limitada: corresponde al sentido fenomenológico de la conciencia como conciencia vivida o sensorial. Igual que el cerebro es una especialización de lo vivo, la conciencia propiamente dicha debe ser entendida como una modalidad de esa conciencia primera que caracteriza a lo vivo. En la medida en que es fundamentalmente auto-sobrevuelo —posesión activa de sí—, la

conciencia tiene lo que tiene únicamente siéndolo y, por así decir, está absorbida por lo que ella sobrevuela: la conciencia vital no excluye una forma de entumecimiento y la autoconciencia o conciencia sensible no es ya más que un modo de la conciencia primera. Se puede pues decir que la conciencia general (primaria) corresponde al sobrevuelo del organismo, y la conciencia sensible al del cerebro. Como lo escribe Ruyer con envidiable nitidez:

> En el fondo no hay más que un modo de conciencia: la conciencia primera, forma en sí de todo organismo e indistinguible de la vida. La conciencia segunda, sensorial, es la conciencia primera de las áreas cerebrales. Como el córtex está modulado por estímulos externos, la conciencia sensorial nos ofrece pues la forma de los objetos exteriores al organismo. Pero este contenido particular no representa en modo alguno una característica esencial de la conciencia y de la vida[210].

Estamos tocando aquí uno de los puntos más difíciles, en todo caso de los más problemáticos de la filosofía de Ruyer. De manera absolutamente consecuente, Ruyer define la conciencia sensible, punto de partida del acceso fenomenológico, a partir de la conciencia primera inherente a lo vivo: es sobrevuelo, como toda conciencia, y su diferencia le viene de la especificidad de lo que es sobrevolado, a saber: del cerebro, que pasa a ser, por así decir, el órgano de la sensibilidad. Pero el problema es el siguiente: ¿es posible, a partir de la conciencia primera en que fundamentalmente consiste, dar cuenta de los rasgos específicos de la conciencia segunda? ¿Basta con referir el sobrevuelo al cerebro para esclarecer el paso a la conciencia sensible? Más exactamente, ¿es realmente posible restituir la intencionalidad propia a la conciencia sensible (la cual no es sólo organización, sino conciencia *de algo*) a partir únicamente del auto-sobrevuelo de las áreas cerebrales? Lo que aquí está en juego es la posibilidad de rehacer el camino inverso, de volver a hallar los rasgos fenomenológicos de la conciencia propiamente dicha a partir de su determinación como auto-sobrevuelo, es decir, como conciencia vital.

En realidad, la articulación de la conciencia segunda con la conciencia primera plantea diversos problemas, evidentemente ligados. La primera dificultad concierne al surgimiento mismo de la conciencia segunda. La conciencia segunda es ante todo

conciencia primera de las áreas cerebrales: ¿por qué éstas no permanecen presentes como tales, es decir, como tejidos vivos? ¿Por qué el zócalo vital resulta súbitamente ocultado por la conciencia segunda cuando ésta no es otra cosa que el sobrevuelo de ese zócalo en su forma cerebral? Por supuesto, podemos adelantar el hecho de que el córtex está modulado por los estímulos externos, pero, salvo que le concedamos al propio cerebro esa función de desprendimiento, salvo que consideremos pues que el cerebro se separa de él mismo para remitirse por él mismo al estímulo en forma de imagen —lo que es rigurosamente incomprensible—, hay que admitir que el efecto del estímulo sigue siendo un acontecimiento cerebral, que se produce en su masa, de suerte que no vemos por qué el sobrevuelo del cerebro habría de implicar adquirir conciencia sólo del efecto del estímulo y no al mismo tiempo conciencia del tejido que es afectado[211]. Ruyer plantea el problema en los *Éléments de psycho-biologie:* «¿Cómo un cierto *desprendimiento* eleva mi conciencia, en calidad de psiquismo segundo, por encima del psiquismo primero? ¿Por qué mi conciencia está siempre fuera de sí misma, en los objetos significativos que percibe o a los que apunta?». Pero la respuesta es cuando menos confusa: el psiquismo primario del vegetal, de la ameba o del vertebrado

> tiende ya hacia la subsistencia en el mundo o, más bien, en un *Umwelt* [entorno] recortado en el mundo según la naturaleza de sus organismos. La sensación se desprende porque es buscada, como medio, con miras a un fin general de adaptación a un mundo de lo ‘otro’, fin inherente a todo lo vivo[212].

La solución consiste en referir ese desprendimiento a una apertura a lo otro, inherente a la adaptación, cuya articulación con el auto-sobrevuelo no se entiende cómo se efectúa. Sobre todo resulta revelador la manera misma de plantear el problema: el desprendimiento de la conciencia respecto del cerebro es referido a su carácter intencional (mi conciencia está «siempre fuera de sí misma»), como si la razón de que ella pudiera escindirse del cerebro fuera su relación con el objeto, su relación con aquello que no es el organismo: la conciencia segunda se desprendería de la conciencia primera en la medida en que ya no sobrevolaría el cerebro mismo, sino los estímulos externos que lo afectan.

Esto nos lleva a la segunda dificultad, la que concierne precisamente a la posibilidad

de rendir cuentas de la conciencia como conciencia sensorial, conciencia de otra cosa distinta a la materia cerebral. Ruyer insiste sobre esto en varias ocasiones: la conciencia segunda sólo se distingue de la conciencia primera por el *contenido,* a saber: las células nerviosas. Ahora bien, la conciencia segunda se distingue también por su *modalidad:* no organiza tejidos, sino que hace aparecer algo, que es *para* ella, aun cuando esto no implique necesariamente distancia y conocimiento. ¿Cómo engendrar esta modalidad intencional de la conciencia a partir de una diferencia de contenido? ¿Por qué el sobrevuelo de cierto *contenido* (las células nerviosas) la convertiría súbitamente en capaz de una *relación*? Esto resulta incomprensible, a no ser que de antemano inscribamos la relación en el contenido, es decir, salvo que introduzcamos en el cerebro una relación con la exterioridad de la que por sí mismo él es incapaz; en pocas palabras, salvo que traslademos al plano cerebral una intencionalidad que la conciencia, considerada como auto-sobrevuelo, no puede asumir. Ello equivale en el fondo a hacer nacer milagrosamente del propio cerebro no ya la conciencia, sino la intencionalidad, a semejanza de aquéllos a los que, sin embargo, Ruyer critica. La dificultad, que aparece ya en la fórmula de *Neo-finalismo* citada más arriba («como el córtex está modulado por estímulos externos, la conciencia sensorial nos ofrece la forma de los objetos exteriores al organismo»), es confirmada por otros textos. Por ejemplo, después de haber recordado que las células nerviosas poseen, como toda célula viva, una capacidad de auto-presentación, Ruyer concluye:

> Su carácter específico consiste únicamente en ser modulables por influencias externas. La modulación, una vez asimilada al ser vivo, se beneficia de su carácter de forma verdadera, de unidad en la multiplicidad, y esto mismo es lo que denominamos sensación o conciencia. La sensación se recorta en un paño vivo y subjetivo, pero su modalidad corresponde a una estructura exterior, y por ello es por lo que tiene una función representativa[213].

Vemos la dificultad y, por así decir, la prestidigitación teórica que se intenta hacer aquí: no es porque la conciencia sobrevuele las células nerviosas moduladas por el mundo exterior por lo que es capaz de referirse a los estímulos que han modulado a las células, esto es, por lo que es capaz de representarse un objeto. Ciertamente existe una

acción real del mundo sobre el cerebro, pero la auto-presentación de la célula cerebral no le permite a la conciencia hacer el camino inverso y atrapar como representación la fuente de esta acción. El que la conciencia de esa modulación sea conciencia de exterioridad no se debe a que la causa de la modulación cerebral sea externa. En el cerebro nunca hay más que contenidos e, incluso si una propiedad de ese contenido procede del exterior, la conciencia (primaria) de esa propiedad no puede mudarse en representación, es decir, en conciencia segunda. En resumen, en cuanto relación, la intencionalidad no puede advenirle a la conciencia gracias únicamente a la especificidad del contenido (cerebro modulado) sobre el que ella se inclina. De modo que se debe únicamente a la sola condición de realizar en el seno del cerebro su relación con la exterioridad el que la conciencia pueda llegar a ser sensible, lo cual es imposible ya que una modulación nunca llegará a ser por sí misma una imagen. Finalmente Ruyer cae bajo la crítica que él dirige a la mayoría de las teorías psicofísicas: igual que éstas hacían nacer milagrosamente la conciencia del cerebro, él hace nacer milagrosamente la intencionalidad del tejido cerebral. Ahora bien, como lo que está en juego en esta dimensión intencional es nada menos que el sentido mismo de la conciencia, la dificultad que acabamos de destacar pone en peligro el edificio entero. ¿Qué sentido tiene volver a llevar la conciencia a la vida si es para sacrificar lo que constituye el tenor esencial del sentido de la conciencia?

Pero existe una tercera dificultad, más grave aún en la medida en que pesa sobre la metodología misma de Ruyer. En efecto, hasta ahora hemos entendido la intencionalidad en un sentido, digamos, mínimo, coincidente con el surgimiento de la conciencia propiamente dicha (segunda). Ésta significa que algo es vivido o experimentado, que hay aparición: le conviene pues a la conciencia afectiva o sensible y, de manera significativa, lo más frecuente es que Ruyer caracterice como tal a la conciencia segunda. Sin embargo, tal conciencia sigue siendo conciencia inmanente: aún no es conciencia de algo otro que ella, relación con una auténtica exterioridad. Es lo que releva la fórmula ya citada de *Neo-finalismo:* suponiendo incluso que la conciencia sensorial pueda nacer de la modulación del córtex por los estímulos, esta conciencia no nos daría más que «la forma de los objetos exteriores al organismo», pero en ningún caso *su exterioridad.* En sintonía con el epicureísmo, del que se reclama en cuanto al problema de la percepción[214], para Ruyer únicamente hay relación con la exterioridad en forma de

imágenes, lo que quiere decir que la conciencia está para siempre separada del mundo exterior, incapaz de una auténtica trascendencia. Una consecuencia como ésta resulta perfectamente acorde con la teoría de los dominios absolutos: si la puesta en escena de la percepción implica la exterioridad del perceptor con respecto a lo percibido, esta condición física no sería válida para el campo sensible así engendrado. Este campo se caracteriza por el hecho de que no lo desbordamos ni por un lado ni por el otro, de suerte que «no tenemos conocimiento intuitivo de una realidad exterior»[215]. No hay mejor manera de expresar que el campo sensible es incapaz de abrirse a algo distinto de él, incapaz de horadar la inmanencia del auto-sobrevuelo. La conciencia sensible del mundo no puede por principio ser conciencia de su realidad, el orden psicológico únicamente enlaza con el orden físico por sobrevuelo de sus efectos en el cuerpo, nunca por intencionalidad. La conciencia adviene en el seno del mundo, las sensaciones están «en la cabeza» y, en cuanto tales, no pueden estar en otro sitio sino en el que están, es decir, no pueden apuntar a una realidad trascendente. Incluso si se espacializa, la inmanencia del auto-sobrevuelo impide la relación con la exterioridad: la conciencia se hace extensión, se realiza como vida, pero no puede relacionarse con lo que realmente está a distancia de ella. El dominio de sobrevuelo es una *superficie* absoluta, es decir, una superficie absolutamente superficial a la que ninguna profundidad viene a abrir. Como tan bien lo expresa Chambon, «penetrar la constitución íntima del espacio propio de la visión no es descifrar la manera que tiene el universo de captar ese espacio de visión»[216]. Ahora bien, que la intencionalidad resulte imposible sacude en profundidad el edificio ruyeriano en la medida en que invalida pura y simplemente el método. Hemos dicho que éste consistía en un doble acceso, fenomenológico y objetivo, lo cual equivale a afirmar que la descripción fenomenológica debe tener un alcance ontológico que, además, la ciencia ha de permitir tematizar. Pero el alcance ontológico del acceso fenomenológico significa que el campo de conciencia nos abre al mundo, nos inicia en la realidad, precisamente lo que es incapaz de hacer. Nos encontramos pues con que todo el proceso presupone un valor realista del campo perceptivo que resulta desmentido por el análisis mismo de la conciencia. Para poder apelar al mundo objetivo con el fin de inferir de la experiencia ciertas estructuras ontológicas, es necesario justificar la posibilidad de acceder a ese mundo y, por ende, reconocer el valor propiamente perceptivo de la experiencia. Y esto es lo que Ruyer no puede hacer, socavando así las bases mismas de

su metafísica. En suma, una de dos: o bien el método ruyeriano es una garantía, pero esto significa entonces que lo propio del campo de conciencia es abrir a una alteridad —lo que equivale a invalidar toda la teoría de los dominios de sobrevuelo—; o bien esta teoría es válida, pero entonces es preciso concluir de ella que la conciencia no puede salir de sí misma y que el recurso a la exterioridad objetiva carece de fundamento. Debido a la desaparición de la intencionalidad, la metafísica de Ruyer se ve abocada a la contradicción entre método y contenido. En realidad, todo su proceder descansa sobre la confusión entre un punto de vista fenomenológico y una perspectiva realista y objetiva: incesantemente está proyectando sobre la experiencia una dualidad física elemental, la de lo interior y lo exterior, que no puede justificar nunca a partir de esa misma experiencia. Sólo una auténtica teoría de la conciencia como conciencia intencional podría fundar el recurso a la exterioridad y a su elaboración científica. Ahora bien, ¿tal filosofía de la conciencia puede seguir apoyándose en una filosofía de la vida? ¿La conciencia intencional puede ser vital?

Conciencia y extensión

Ruyer no ignora por completo la dificultad, si bien no se enfrenta a ella nunca realmente. Puesto que es imposible pensar una auténtica relación del dominio de sobrevuelo con la exterioridad, la solución va a consistir en disolver, por así decir, lo percibido en la única exterioridad con la que el dominio está en relación, a saber: el tema trans-espacial o esencia; en pocas palabras, va a consistir en negar la especificidad de la percepción en comparación con la aprehensión general de un significado. Es, en efecto, el momento de recordar que los dominios de sobrevuelo, ellos mismos espacio-temporales, unifican lo que sobrevuelan según temas o esencias que trasparecen en el espacio y el tiempo, pero que son, en lo que a ellos concierne, trans-espaciales y trans-temporales por cuanto gobiernan el sobrevuelo. Así, lo mismo que la conciencia primera cohesiona el organismo según tal tema vital, la conciencia segunda unificará las modulaciones de las áreas cerebrales según temas objetivos. Por esto es por lo que

> cabría comparar un área sensorial cerebral —o, más bien, su contrapartida real y auto-subjetiva— con un espejo sin azogue que, por una parte, recibe las imágenes físicas de los objetos observados y que, por la otra, refleja las esencias, correspondientes a esos objetos, del mundo trans-espacial[217].

Vemos aquí que la intencionalidad equivale a la «captura», por parte de la modulación cerebral, de una esencia trans-espacial y, así pues, se confunde con la reflexión, en el sentido óptico, de un puro significado. En realidad, una descripción así no resuelve el problema planteado antes, ya que, con el fin de reflejar las esencias correspondientes a los objetos, aún es preciso que lo que llega al área sensorial sea captado como haciendo referencia al objeto, cosa que el cerebro no puede evidentemente hacer. Recurrir a la esencia presupone la percepción, y no la explica, puesto que, para reflejar la esencia, el área sensorial debe primeramente reflejar el objeto: si es verdad que el reconocimiento pasa por la esencia, antes es verdad que la esencia no puede aplicarse más que a un objeto captado como tal, y de esto es de lo que Ruyer no puede por principio dar cuenta. Por ello, al final evita el problema confundiendo la percepción con la captación general de una esencia, es decir, negando su especificidad:

> La percepción, como todo acto de conciencia, es pues aprehensión de sentido y de valor; no existe diferencia profunda entre 'tener una idea' y 'percibir un objeto', ninguna diferencia entre la facultad de conocer lo sensible y la de lo inteligible, puesto que son las mismas esencias las que en ambos casos se captan[218].

Lo propio de la percepción como relación con un existente, con una exterioridad concreta, resulta pura y simplemente ignorado, pues la única exterioridad con la que puede relacionarse un dominio de auto-sobrevuelo es la esencia trans-espacial.

Ruyer escapa de la alternativa entre un idealismo, que hace de la conciencia un comienzo absoluto, y un materialismo, que quiere engendrarla a partir del cerebro, evidenciando una identidad originaria entre la conciencia y la vida, identidad que se funda en el descubrimiento de los dominios absolutos del sobrevuelo, o «superficies absolutas», atestiguadas tanto en el plano fenoménico como en el plano objetivo. En este sentido, Chambon tiene razón al subrayar que la filosofía de Ruyer es sin duda la única que nos permite entender la existencia natural de la conciencia, es decir, la única que nos permite pensar auténticamente el sujeto empírico[219]. En este punto, triunfa donde la fenomenología de Merleau-Ponty fracasó, puesto que éste no llega nunca a pensar una conciencia mundana o encarnada: oscila entre la corporeidad del cuerpo, que lo lanza del

lado del mundo, y su propiedad, que lo reconduce a la conciencia, sin alcanzar nunca un punto de equilibrio. La lección Ruyer es que hay que abandonar el vocabulario del cuerpo y el espíritu, de lo objetivo y lo subjetivo en beneficio de una filosofía que piense la conciencia a partir de la vida y, de este modo, restituya su pertenencia al mundo. Sólo que esta identificación de la conciencia con la vida bajo la égida de los dominios absolutos se paga a un precio muy alto: el de la pérdida de la intencionalidad y, a partir de aquí, de la conciencia misma en cuanto conciencia sensible o vivida. Determinar la conciencia a partir de la vida tiene como contrapartida restringir la conciencia al campo de la conciencia vital (conciencia primera) y, en consecuencia, incapacitarse para remontar hasta una conciencia auténtica: entendida desde el punto de vista de la vida, a saber: como dominio de sobrevuelo, la dimensión intencional que tiene la conciencia segunda se torna incomprensible e ingenerable. Finalmente, la dualidad de lo corporal y lo psíquico no resulta tanto superada cuanto desplazada al interior de la vida, donde se transforma en dualidad entre conciencia primera y conciencia segunda. Pero, así como no es posible dar cuenta del surgimiento de la conciencia a partir del cuerpo cerebralizado, tampoco se puede describir de manera satisfactoria la aparición de la conciencia segunda a partir de la conciencia vital. Ruyer lo subraya con nitidez: «Es esencial entender que la percepción de los seres exteriores, permitida por los auxiliares cerebrales, no forma parte de la textura primaria de la conciencia como subjetividad»[220]. No cabe expresar mejor que, considerada desde el punto de vista de la vida, la esencia de la conciencia excluye la percepción: como el cerebro para el ser vivo, la percepción es, a lo sumo, una riqueza, cómoda pero no indispensable.

El núcleo de la dificultad reside en la manera que tiene Ruyer de articular conciencia y extensión. Pensar a partir de la vida es rechazar la alternativa sencilla entre la inmanencia subjetiva y la exterioridad, es pensar una copertenencia de la conciencia y la extensión, pues la vida conjuga el vivir intransitivo (estar vivo, *Leben*) y el vivir transitivo (vivirse y vivir el mundo, *Erleben*). Pero la manera en la que Ruyer piensa la relación de la conciencia con la extensión, ¿es ella misma satisfactoria y consecuente? ¿El dominio de sobrevuelo es la única modalidad posible de articulación entre conciencia y extensión? ¿La solidaridad de la conciencia y la extensión excluye toda alteridad y, por ende, toda intencionalidad? En realidad, no se ve cómo una conciencia caracterizada por la inmanencia de la auto-subjetividad puede verdaderamente ser

extensa y, en igual medida, no se entiende cómo una exterioridad auténtica puede concentrarse o poseerse a la manera de una conciencia. En este punto hay que reivindicar a Michel Henry frente a Ruyer: la esencia de la auto-afección es ajena a la extensión, de tal suerte que, si la conciencia de la extensión tiene algún sentido, no podrá consistir en un auto-sobrevuelo. Es verdad que la definición de la extensión como *partes extra partes* conduce a pulverizar y, a la postre, a disolver esa extensión: en este sentido, no hay extensión sino para una conciencia, y Ruyer tiene entonces razón al insistir sobre su esencial articulación. Pero decir que no hay extensión sino para una conciencia no implica que la conciencia del espacio sea una conciencia espacializada, es decir, una superficie absoluta. Lo peculiar del espacio, por el contrario, es que escapa a la conciencia, que la excede por doquier, que resiste cualquier intento de apropiación. La dimensión primera del espacio es la profundidad, que es no-sobrevolable, y así pues sólo hay conciencia del espacio como conciencia *rebasada* por el espacio. Toda la dificultad estriba precisamente en entender el sentido de la conciencia en cuanto capaz de relacionarse con lo que la rebasa. La extensión no es lo otro de la conciencia, como pretendía el dualismo espiritualista, ya que entonces se disolvería en la pura exteriorización, pero no por ello es conciencia, auto-afección realizada, es decir, superficie absoluta, ya que, a pesar de lo que Ruyer afirma, en ese sobrevuelo inmanente se pierde la profundidad de la que está hecha la extensión, hasta el punto de que la extensión real acaba entonces confundiéndose con la extensión pensada.

Para caracterizar la relación entre la conciencia y la extensión hay que evitar esos dos escollos. La extensión es lo que se despliega ante la conciencia como no-sobrevolable, lo que recula hacia la profundidad, lo que sólo se da como su propio escapar, lo que se presenta ausentándose siempre de sus partes o de sus lugares presentes. La experiencia de la extensión es la de una trascendencia no positiva que se sustrae a la conciencia si bien procediendo de ella, puesto que no es positiva, esto es, no se asienta en algo trascendente. Así la copertenencia de conciencia y extensión, lejos de desembocar en superficies absolutas que llevan a negar la intencionalidad, exige ésta por el contrario; o, más bien, la intencionalidad *es* esa copertenencia misma. En efecto, decir que la conciencia es conciencia de algo es decir que puede referirse a lo que la rebasa, adelantarse hasta una exterioridad que ella abre. Siendo totalmente rigurosos, basta con llevar hasta el final el paralelismo que Ruyer establece con el tiempo para que se imponga esta conclusión. Es verdad que la experiencia del tiempo excluye una

dimensión perpendicular al curso de la duración y que, en este sentido, únicamente hay conciencia del tiempo como conciencia temporal. Pero decir que la conciencia es temporal es reconocer que ella no hace el tiempo, que ella adviene a partir de un surgimiento cuya fuente no es ella; en resumen, que no capta el tiempo más que como lo que la desborda siempre y lo que ella nunca puede dominar desde arriba, incluso en la inmanencia. La conciencia únicamente posee el tiempo como lo que la desposee. Ahora bien, igual que no hay conciencia del tiempo sino como conciencia llevada por el tiempo, no hay conciencia del espacio sino como conciencia rebasada por el espacio, y este rebasamiento original —en verdad, indisolublemente espacial y temporal— es la esencia de la conciencia.

Al final de nuestro trayecto, nos vemos conducidos de nuevo a la pregunta del sentido del ser de la conciencia en cuanto conciencia perceptiva o conciencia de un mundo. Con la filosofía de Ruyer creímos hallar el medio de librarnos del enfoque fenomenológico del problema y, por ello, la vía de su resolución. Esta vía consiste en superar la alternativa ruinosa entre conciencia y cuerpo y, en consecuencia, en rechazar la problemática del cuerpo propio. Esta superación sólo es posible basándonos en una filosofía de la vida que vea en el estar vivo un modo de ser originario e irreductible a partir del cual se debe poder dar cuenta de la conciencia. La genialidad de Ruyer reside en entender que, si la conciencia no puede nacer del cuerpo vivo, no es porque sea de otra naturaleza, sino, al contrario, porque se confunde con él, o más bien porque él se confunde con ella. No hay pues conciencia más que vital y resulta impensable una vida que no sea conciencia en su fondo. Sólo que esta afirmación decisiva tiene un precio: reducir la conciencia a su modalidad primaria como sobrevuelo auto-subjetivo y, en consecuencia, perder la intencionalidad que, sin embargo, la especifica como conciencia. ¿Entonces, a fin de preservar la conciencia en la plenitud de su sentido y fundar el recurso a la realidad objetiva, hay que renunciar a identificar conciencia y vida? ¿Acaso la alternativa se plantea entre una filosofía de la percepción que renuncie definitivamente a arraigar la conciencia en la vida y una filosofía de la vida que no pueda identificar ésta con la conciencia más que al precio de perder la intencionalidad? ¿La alternativa está entre Merleau-Ponty y Ruyer? Esta alternativa únicamente aparece como última si consideramos la filosofía ruyeriana de la vida como la única posible. Pero, ¿es éste el caso? ¿Es la filosofía de Ruyer verdaderamente una filosofía de la vida, gobernada por la preocupación de comprender su sentido del ser específico? Como hemos mostrado, el

problema de la unión, es decir, de la individualidad, es según Ruyer la vía de acceso privilegiada a la teoría de los dominios de sobrevuelo. Esto significa que el rebasamiento de la conciencia en provecho de la vida descansa él mismo sobre un rebasamiento de la vida propiamente dicha en beneficio de un modo de ser último que es el de los seres primarios, auto-unificados (átomo, molécula, célula, tejido, órgano, organismo, etc.), entre los que el ser vivo no es más que un ejemplo. Lejos de corresponder a un modo de ser irreductible, la vida es recuperada por Ruyer como una modalidad entre otras de una realidad que desborda a los seres vivos propiamente dichos. La filosofía de Ruyer no es tanto pues una filosofía de la vida cuanto una metafísica de la mónada que desemboca en monismo de la subjetividad, dado que no hay más unidad que auto-sobrevolada, es decir, subjetiva. Precisamente debido a este modo de abordar la conciencia y la vida a partir de la cuestión de la unidad y la individualidad, Ruyer se ve conducido a caracterizar la conciencia como eso que, poseyéndose a sí mismo, no puede abrirse de ninguna manera a nada otro. Así, aunque Ruyer se apoye en los resultados de la biología, no llega a estar seguro de hallarse en condiciones de alcanzar la esencia de la vida, por la razón de que su cuestión no es tanto la del enraizamiento vital de la conciencia cuanto la de las condiciones de una unidad verdadera, ya sea física, vital o psíquica. En otros términos, Ruyer nos ofrece los medios para entender no tanto la *vitalidad* cuanto la *unidad* del viviente. Ello significa que sigue abierta la vía de una filosofía de la vida que la aborde a partir de la conciencia perceptiva, cuya posibilidad ella encierra. Centrada en la cuestión de la vitalidad de la vida, donde en última instancia se funda la relación de la conciencia con el espacio, esta filosofía ya no podría abordar la vida a partir del problema de la unidad del ser vivo. Como apertura original a una trascendencia que no puede sobrevolar, la vida deberá más bien caracterizarse por una falta de unidad: para tal filosofía, la vida será desgarramiento más que clausura, escapada más que auto-sobrevuelo, falta más que plenitud.

En Raymond Ruyer, el descubrimiento de la identidad de la conciencia y la vida en los dominios absolutos de sobrevuelo tiene un precio: el sacrificio puro y duro de la dimensión intencional de la conciencia y, en consecuencia, la incapacidad de dar cuenta de manera satisfactoria de la conciencia perceptiva. La inmersión de la conciencia en la vida tiene la contrapartida de restringir drásticamente el campo de la conciencia, pues poco a poco se vuelve imposible entender cómo la conciencia puede relacionarse con lo que no es ella. Sucede como si, al pensar no ya la *unidad* de la conciencia y el cuerpo

(como cuerpo vivo) —lo cual supone algo así como una diferencia o un exceso de la conciencia—, sino su *identidad* pura y simple, Ruyer rebasase la meta que se había propuesto y encerrase a la conciencia en su propia vida en lugar de permitirle abrirse al mundo escapándose de sí misma. Ahora bien, ¿hay por esto que levantar acta de un fracaso y renunciar a afirmar la identidad entre conciencia y vida o, en todo caso, negar la pertenencia de la conciencia a la vida, por el motivo de que, en Ruyer, esa identidad se paga con la pérdida de la intencionalidad? ¿La condición de una filosofía de la conciencia que recupere su dimensión intencional es acaso instaurar una escisión entre la conciencia y la vida? ¿El exceso dinámico de la conciencia hacia el mundo descansa necesariamente sobre un exceso ontológico de la conciencia respecto a su enraizamiento vital? Afirmar tal cosa equivaldría a considerar despreciable la aportación de Ruyer y a retornar a una filosofía clásica de la conciencia, la que aún se encuentra en Husserl y en Merleau-Ponty. Nuestra postura no es ésta. En efecto, en las tesis de Ruyer hay algo definitivo, al menos por la exigencia que éstas imponen. Así pues no se trata de regresar más acá, de volver a disgregar la conciencia de la vida, sino, por el contrario, de interrogar el sentido del ser de la vida dejando claro que la conciencia de la que por así decir la vida es la estofa debe ser una conciencia intencional. Necesitamos mostrar que la identidad de vida y conciencia no se paga con la pérdida de la relación con la exterioridad, sino que, muy al contrario, está condicionada por esta misma relación y sólo es pensable a partir de ella. La pregunta es pues la siguiente: ¿cuál es el sentido del ser de la vida, partiendo del supuesto de que ésta no encierra al sujeto vivo en él mismo, sino que, por el contrario, lo abre a la verdadera exterioridad del mundo? ¿Cómo pensar la vida de tal modo que la intencionalidad de la conciencia se enraíce en su vitalidad?

II. EL METABOLISMO

La actividad vital

Antropocentrismo metodológico y biocentrismo ontológico

Ésas son las preguntas a las que se enfrenta Hans Jonas en la filosofía de la vida que desarrolla en *The Phenomenon of Life. Towards a philosophical Biology*[221]. Escribimos «filosofía» de la vida y no «fenomenología», a pesar de la referencia al fenómeno de la vida, porque sigue pendiente la pregunta de si eso con lo que nos las habemos es una fenomenología, cosa que no queda garantizada por mucho cuidado que pongamos en describir fielmente la vida como fenómeno. En realidad, la mención de una biología filosófica en el subtítulo parece indicar que el autor se sitúa en el marco de las ciencias de la vida, de cuyos presupuestos ontológicos es difícil liberarse, de suerte que podemos preguntarnos si una biología filosófica, es decir, una recuperación filosófica de la biología —que es a lo que se corresponde más o menos el empeño de Hans Jonas— puede ser una fenomenología de la vida. Mostraremos, efectivamente, que el proceder de Jonas se ve lastrado por los presupuestos ontológicos, esencialmente materialistas, de la biología, lo cual le impide realizar una auténtica fenomenología de la vida, comprometiendo por ello mismo su descripción del fenómeno de la vida. No es por ello menos verdad que este análisis de los fenómenos vitales se inscribe en una historia de la ontología que es la historia de la ocultación de la vida por el dualismo, así como por los monismos post-dualistas, y que está gobernado por la preocupación de acabar con ese olvido de la vida reapropiándose el fenómeno de la vida como fenómeno absolutamente irreductible. Se trata de salir de la ontología de la muerte, que hace de la materia inerte la medida ontológica de todo fenómeno, en beneficio de un antropomorfismo positivo, que en realidad habría que calificar como biomorfismo, el cual hace de la unidad psicofísica, es decir, de la vida tal como se experimenta en nosotros, «la medida de todas las cosas»[222], el testigo ontológico privilegiado del que debe poderse derivar el sentido del ser de todo ser. Es decir, lo que le preocupa a Jonas es tomar la medida de la vida tal como ésta se nos ofrece, poniendo entre paréntesis los presupuestos ontológicos desde los que era abordada hasta entonces: en este sentido mínimo, el proceder de Jonas cabe

considerarlo fenomenológico. Para recuperarla, la vida hay que considerarla en sí misma, en la plenitud de su sentido y de su extensión; de antemano, no es posible hallarla en las escisiones procedentes de la ontología de la muerte, en las que no está. De ello se deriva inmediatamente que la separación tradicional entre espíritu y vida tiene que quedar suspendida:

> Una filosofía de la vida tiene por objeto la filosofía del organismo y la filosofía del espíritu. Éste es ya un primer enunciado de la filosofía de la vida. Se trata, de hecho, de una hipótesis que ya adelanta y que tendrá que demostrar. Pues el anuncio del volumen externo significa nada menos, desde el punto de vista del contenido, que lo orgánico prefigura lo espiritual ya en sus estructuras inferiores, y que el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones[223].

En la medida en que la conciencia puede, al menos provisionalmente, ser identificada con el espíritu, podemos concluir que a lo que se enfrenta la filosofía de Jonas es a la pregunta de la identidad o, por lo menos, de la co-pertenencia de conciencia y vida.

Tal afirmación tiene un fundamento a la vez fenomenológico y científico. En la medida en que somos seres vivos y en que no es cuestión de pensar nuestra especificidad a partir de la añadidura de una conciencia o de un principio espiritual a una simple realidad orgánica (la unidad psicofísica es, a los ojos de Jonas, irrompible) hay que admitir que nuestra conciencia se enraíza en nuestra vida y, en consecuencia, que la vida es, en su misma esencia, capaz de conciencia. El enunciado fáctico según el cual nosotros, seres conscientes, somos seres vivos, tiene un alcance eidético: la esencia misma de nuestro «nosotros», es decir, de nuestra conciencia, hay que buscarla por el lado de la vida y, entonces, la pregunta que se plantea es la de cómo determinar el sentido del ser de la vida, por cuanto ésta es susceptible de dar lugar a una conciencia. Siendo rigurosos, salvo que plateemos el incomprensible surgimiento de un principio espiritual en cierta etapa del desarrollo de la vida —lo cual equivale simplemente a traducir el dualismo metafísico al plano genético—, es preciso reconocer que hay una forma de precesión de la conciencia en el seno de la vida: la vida no puede devenir consciente sino porque siempre lo ha sido, porque existe de un modo que exige algo así como una conciencia. Ahora bien, esta evidencia fenomenológica (estamos vivos, somos seres vivos, lo que significa: no somos nada más que seres vivos) resulta confirmada por

el evolucionismo, el cual establece que las especies vivas proceden unas de otras. En efecto, el evolucionismo no debe ser entendido necesariamente, como sucede tan a menudo, como una manera de disolver la diferencia humana en una continuidad evolutiva, haciendo batirse definitivamente en retirada la pretensión del hombre de trascender el reino de lo vivo gracias a haber evidenciado su filiación animal. La diferencia de mi conciencia quedaría entonces inscrita en la continuidad de la vida al caracterizarla por la adaptación al medio; nuestra conciencia no sería más que nuestro equipamiento vital propio. En última instancia, nosotros tendríamos una conciencia como otros tienen un dardo, un abrigo de piel o un sentido térmico. Pero, por poco que no renunciemos a la especificidad fenomenológica de la conciencia, el evolucionismo puede ser interpretado en un sentido opuesto: si tenemos conciencia y, por otra parte, somos una especie viva, hay que concluir que la vida, tal como se desarrolla en la evolución, trae en ella la posibilidad de la conciencia. Es lo que Jonas afirma de la manera más clara posible:

> De pura indignación por el ultraje que la doctrina del origen animal había inferido a la dignidad metafísica del hombre, no se percibió que en virtud del mismo principio se devolvía al conjunto del reino de la vida algo de su dignidad. Si el hombre está emparentado con los animales, también los animales lo están con el hombre y, por mucho que sea en distintos grados, son portadores de aquella interioridad de la que el hombre, el ejemplar más avanzado de su género, es consciente en sí mismo[224].

En realidad, todo depende de la manera como pensemos el estatus de la vida en la evolución, es decir, la relación entre la vida y las especies en las que se da. Está claro que, si la vida no es más que las especies vivas, en el sentido de que unas proceden de otras, no podemos prevalernos de nuestra especificidad para atribuir un atisbo de conciencia a las formas más elementales de vida: la distinción de las especies viene a quebrar la unidad de la corriente vital. Pero sigue en pie que esas especies son vivas y así dan pruebas, por encima de sus diferencias biológicas, de una comunidad ontológica que el concepto de vida recoge. Así pues, en nombre de esa comunidad ontológica, es legítimo resaltar una dimensión de continuidad subyacente a la sucesión de las especies

y, por lo tanto, una forma de precesión anterior al surgimiento de las novedades adaptativas. Si es verdad que los seres vivos son manifestaciones de una misma y sola vida, entonces tenemos en efecto derecho a concluir que algo de lo que nosotros somos se anuncia en las formas más elementales de la vida: el surgimiento de las especies ha de tener sus condiciones de posibilidad en el seno mismo de la vida.

De este primer acercamiento a la vida como fenómeno unitario e irreductible se deriva que la diferencia entre el hombre y el animal debe subordinarse a su continuidad, que en consecuencia ha de ser posible dar razón de la diferencia humana a partir de la existencia animal. Tal es la tesis con la que se abre la obra más importante de Jonas:

> El existencialismo contemporáneo [...] dirige sus miradas solamente al hombre, como si hubiese sido encantado por él. Hace al hombre el homenaje, que es a la vez una carga, de atribuirle *a él* muchas cosas que tienen su raíz en la existencia orgánica como tal. Al proceder así, el existencialismo priva a la comprensión del mundo orgánico de los resultados que alcanza la autopercepción humana.

A lo que Jonas añade:

> Por su parte, la biología científica, atada por sus propias reglas a los hechos físicos externos, se ve obligada a pasar por alto la dimensión de interioridad propia de la vida. Hace desaparecer así la diferencia entre 'animado' e 'inanimado'[225].

Jonas dibuja así una situación, la de la época contemporánea, que es característica de la ontología de la muerte, es decir, del olvido de la vida disolviendo ésta en una interioridad —que no pertenece más que al hombre— y en una exterioridad —de la que habla la biología— de la que está ausente toda forma de vitalidad. La división entre el «existencialismo contemporáneo» y la biología repite la que hay entre el espiritualismo gnóstico y el materialismo mecanicista. Por otro lado, esa referencia al existencialismo contemporáneo resulta ser una alusión apenas velada a Heidegger, a quien Jonas reinterpretará precisamente en una perspectiva gnóstica[226]. «Como si hubiese sido encantado por el hombre», obsesionado sólo por él, dicho de otro modo, resaltando la diferencia de sentido del ser del *Dasein,* Heidegger le rehúsa al animal los rasgos

atribuidos al *Dasein,* lo que equivale a decir que la zoología tiene un significado privativo. A esta zoología privativa es a la que Jonas se opone resueltamente. Su pretensión es hacer que la unidad de la vida prevalezca sobre la diferencia del *Dasein,* y a esto se debe que lo que el «existencialismo» atribuye al hombre como propio arraigue de hecho en la existencia orgánica. En particular la autoconciencia o «interioridad» y, como consecuencia de ello, la abertura significativa al mundo, deben ser constitutivas de la existencia animal. En virtud de esta unidad de la vida, la interioridad que se constata en nuestra vida puede afirmarse de los demás seres vivos. En este sentido, mejor que de zoología privativa, habría que hablar de *antropología progresiva,* en el sentido de que la humanidad y la conciencia que la caracteriza deben ser comprendidas ontológicamente como enraizándose en unas determinaciones vitales originariamente dadas, determinaciones de las que aquéllas no son sino grados de cumplimiento especialmente elevados. Lejos de que la vida animal únicamente pueda ser alcanzada mediante sustracción a partir del *Dasein,* es el *Dasein* mismo el que es recuperado como una modalidad de realización de la existencia vital, de tal suerte que, ontológicamente, la existencia humana tiene que ser pensada a partir de la vida. Nos las habemos aquí con lo que podría llamarse un «biocentrismo» ontológico, en el sentido de que es en la esencia de la vida en la que se funda el ser del hombre. No obstante, no deja de ser verdad que el punto de partida de Jonas es la experiencia de la vida tal y como ésta se constata en nosotros. En efecto, partiendo de la vida tal como la describen los biólogos, sería definitivamente imposible llegar a la existencia humana en su singularidad. El biocentrismo ontológico se acompaña pues de lo que se podría denominar un antropocentrismo metodológico, que Jonas comparte con Heidegger a pesar de las críticas que le dirige. Tal es el sentido en el que hay que entender la declaración con la que se abre el libro: «Si tuviésemos que expresar el propósito de este libro con la máxima concisión, diríamos que presenta una interpretación 'ontológica' de los fenómenos biológicos»[227].

Esto hay que entenderlo en dos niveles, ambos articulados. En primer lugar, significa que los hechos biológicos van a ser caracterizados a la luz de los rasgos propios de la existencia humana, de suerte que habrá que reconocer cierta interioridad en el seno de las formas de vida más elementales. Pero en ello hay que entender también que la vida misma será entendida como un modo de existir, que, por consiguiente, la única manera

de dar cuenta de la vida en su especificidad no consistirá ya en referirla a lo inanimado, en forma de materia organizada, sino en abordarla *existencialmente,* a semejanza del *Dasein.* Éste constituye el único punto de partida posible en el plano metodológico: nuestra existencia aporta a la vez el modo de ser y los rasgos constitutivos de esas otras existencias que son los seres vivos. Por así decir, Jonas se bate pues en dos frentes a la vez. Por un lado, se opone a cualquier procedimiento tendente a reducir la existencia humana a la vida tal como la describe la biología, pues esto al final equivale siempre a «enajenar al hombre de sí mismo y negar la autenticidad de la autoexperiencia de la vida»[228]. Este proceder se impide a sí mismo el dar razón de su propia posibilidad: la reducción biologizante de la existencia hace que resulten incomprensibles la conciencia y el reconocimiento de la vida, así como la actividad racional en las que se asienta la biología. Desde este punto de vista, la única aproximación satisfactoria es la que aborda la vida «por arriba», por la forma cumplida que manifiesta en nosotros: el antropocentrismo metodológico es la única garantía contra toda forma de reduccionismo. Sólo que entonces el riesgo está en que nos deslicemos hacia un antropocentrismo filosófico o metafísico y concluyamos estableciendo una escisión entre la vida humana, caracterizada especialmente por la autoconciencia o interioridad, y los demás seres vivos. El riesgo estriba en afirmar que el reino humano trasciende a las demás formas de vida y en construir lo que cabría denominar una antropología sumativa, antropología que, a semejanza de la metafísica clásica, consiste en definir al hombre añadiendo una diferencia específica a la animalidad (*animal rationale*), cortándolo así definitivamente de su fondo vital. Heidegger es consciente de la dificultad puesto que se opone frontalmente a la tesis del animal racional y se atiene al plano del antropocentrismo metodológico. Si la zoología privativa remite al hecho de que sólo se puede decir algo de la animalidad a partir del *Dasein* y que, en consecuencia, no se puede afirmar nada positivo del animal (la privación concierne pues más bien al discurso que a su objeto), entonces es plenamente admisible. Pero, tal como hemos mostrado más arriba, el recurrir al vocabulario de la privación, por cuanto, por otra parte, se hace acompañando éste de determinaciones positivas del animal, pone de manifiesto que Heidegger no ha evitado el riesgo del deslizamiento evocado antes. Si el animal es el *Dasein* menos algo, el hombre acabará siendo el ser vivo *más* algo: la zoología privativa desemboca en una antropología sumativa y el antropocentrismo metodológico se sobrepasa casi

inevitablemente como antropocentrismo filosófico.

A esta pendiente es a la que Jonas se opone resueltamente. Contra el riesgo, simétrico al reduccionismo (pero en realidad cómplice suyo), de una escisión de la vida según la dualidad de una vida animal ciega y una existencia humana consciente o racional, es preciso oponer la idea de una continuidad y, por lo tanto, de una pertenencia de la existencia humana a la vida, de tal manera que los rasgos descubiertos en nosotros deben precederse en el seno de la vida: el antropocentrismo metodológico está al servicio de un biocentrismo ontológico. La experiencia de la interioridad no es revelación de nosotros mismos, sino descubrimiento de la vida en nosotros: soy consciente, no como hombre, sino como animal. Así la decisión de adoptar la existencia humana como punto de partida tiene un sentido estrictamente metodológico; no entra en conflicto con el reconocimiento del hecho de que el hombre es un ser vivo y que, en consecuencia, los rasgos que propiamente lo caracterizan deben arraigar en la esencia de la vida. En el fondo, nos las habemos con dos movimientos de sentido contrario, y el orden metodológico es la imagen invertida del orden verdadero: vamos del hombre a los seres vivos, pero ello con el fin de sacar a la luz una esencia de la vida que comporta la posibilidad del hombre. Ciertamente hay que partir de nuestra existencia, pero habiendo reconocido de antemano que su esencia se sumerge en la de la vida, de tal suerte que nuestra propia existencia aparece, en lo que tiene de específico, como una manifestación de la vida en nosotros. La filosofía de Hans Jonas se encuentra en la encrucijada de ese antropomorfismo metodológico y ese biocentrismo ontológico: se trata de reconocer a la vez que el ser del hombre reside en la vida y que la esencia de la vida debe rendir cuentas de la del hombre en cuanto existencia.

De ahí procede el proyecto de Jonas de realizar una interpretación «existencial» de los hechos biológicos: captar la vida según la doble exigencia que acaba de ser tematizada —a saber: como lo que encierra en su propia esencia la posibilidad de la existencia humana— viene a ser lo mismo que comprenderla como un cierto modo de existir. El concepto de *metabolismo* da nombre a ese modo de existir propio de la vida. No obstante, hay que subrayar desde ahora mismo que el proceder de Jonas suscita a su vez un problema. En efecto, desde el momento en que su filosofía de la vida adopta como punto de partida la experiencia de nuestra vida, ¿no se corre el riesgo de conferir a la vida rasgos que únicamente pertenecen al hombre o, por lo menos, el riesgo de no disponer de criterio que permita aislar los rasgos humanos válidos también para los

demás seres vivos y, así, de justificar la afirmación de una precesión vital? El riesgo es que el antropocentrismo metodológico contamine, por así decir, el biocentrismo ontológico, dando lugar entonces a lo que podríamos denominar un antropocentrismo biológico, es decir, a una filosofía que confiere a la vida determinaciones que sólo convienen al hombre, confundiendo de alguna manera el punto de partida o el suelo con el punto de llegada —por distinguirlo de lo que hemos llamado antropocentrismo metafísico o filosófico, que coloca al hombre en una situación excepcional en el seno del ser y, por ende, también en relación con la vida. La dificultad reside en no situar la vida «demasiado alto», de no escorarla hacia lo que únicamente surge verdaderamente en el hombre. En su forma más radical, el riesgo es el de un espiritualismo que asimile la vida a la conciencia en nombre del hecho de que la conciencia es incontestablemente una conciencia viva y, entonces, vea una interioridad activa actuando en el seno de la vida. Es lo que le sucede a Bergson y, a decir verdad, no es seguro que Jonas escape por completo a esta dificultad. Entiéndase bien, no es que por ello haya que renunciar al método antropocéntrico y sólo haya que apoyarse en los resultados de la biología. Resulta en efecto indiscutible, como Canguilhem ha puesto de manifiesto mejor que nadie, que el análisis biológico carece de sentido (que hay que empezar entendiendo como dirección, ya que no sabe adónde ir, dónde buscar) si de entrada no está orientado por la experiencia que tenemos de la vida, experiencia que siempre se nutre de la de nuestra propia vida. Ahora bien, quizá sea preciso atemperar este antropocentrismo metodológico tomando en consideración el modo de los demás seres vivos a fin de evitar proyectar con demasiada rapidez la interioridad de nuestra existencia sobre toda forma de vida. En otros términos, si es verdad que el reconocimiento de la vida descansa sobre la experiencia de nuestra propia vida, no lo es menos que somos capaces de reconocer lo que haya de vida en el seno de la exterioridad y que, por lo tanto, ha de ser posible describir un modo de existir vivo que sea neutro respecto a la división entre la interioridad humana y la pura exterioridad, objeto de las ciencias biológicas, que escape pues al doble escollo del reduccionismo biológico y del antropocentrismo biológico. A partir del momento en que nuestra existencia debe abrir a una esencia de la vida de la que formamos parte, es necesario aportar todo cuanto, entre las diferentes formas de vida, pueda permitir precisar esa esencia, justamente para impedir el riesgo de que el punto de partido metodológico se convierta en la norma ontológica.

Metabolismo e interioridad

Jonas define el ser vivo partiendo del concepto de metabolismo. Pero aún es preciso ponerse de acuerdo sobre el sentido que tiene recurrir a este concepto: su función no es definir el ser vivo como tal, puesto que otras realidades físicas se caracterizan por procesos idénticos, sino abrir un acceso a la esencia de lo vivo por cuanto escapa precisamente de los procesos estrictamente materiales. Hay pues una cierta ambigüedad en la manera en la que Jonas se acerca a la vida, en la medida en que, en un sentido (estrictamente físico), la vida puede en efecto caracterizarse por el metabolismo, pero a condición de especificar de qué tipo de metabolismo se trata, lo cual implica hacer intervenir la dimensión de una interioridad activa que trasciende precisamente el plano estrictamente físico. El modo de ser por el que creíamos poder caracterizar la existencia vital no basta si no se le agrega la eficiencia de un sí mismo libre. Esta ambigüedad remite, por su parte, a una dualidad ontológica sobre la que habremos de volver. El metabolismo designa el proceso por el que un todo se conserva como tal mediante la renovación incesante de las partes materiales que lo componen. En efecto, lo propio de lo vivo es que su forma se mantiene a pesar de (pero, en igual medida, gracias a) el intercambio incesante de materia con el medio, de tal suerte que si, en un instante determinado, la forma coincide con su materia, trasciende a ésta en la duración puesto que sigue siendo la misma a pesar de un contenido siempre diferente. Siempre diferente en su vertiente material, el ser vivo es siempre idéntico en su vertiente formal, es decir, sigue siendo el ser vivo que es. Lo propio, y por ende la señal, de la vida es que en dos instante lo bastante alejados, su materia no puede ser idéntica, lo cual significa que, a la inversa, cuando el contenido material es idéntico en dos instante lo bastante distanciados, tenemos la seguridad de hallarnos en presencia de un organismo que ha dejado de vivir. En efecto, en la muerte, la forma viva alcanza la condición de las otras formas: coincide temporalmente con su materia ya que su identidad no es otra que la de sus componentes. Tal es la descripción que cabe ofrecer de la vida como proceso, es decir, si nos atenemos a la materia y a sus leyes de configuración. Tal es la visión que de lo vivo tendría un «Dios matemático» que conociera perfecta e íntegramente las leyes del universo físico. Ahora bien, la cuestión es precisamente la de saber si ese Dios llegaría a acceder a lo vivo; dicho de otra manera, la cuestión radica en saber si el metabolismo caracteriza propiamente a la vida. Se trata, correlativamente, de saber si se puede acceder a la

esencia de lo vivo en el estricto plano de los procesos materiales, plano que es el del metabolismo. Es forzoso reconocer que otras realidades físicas obedecen a esa definición y que, en consecuencia, ese Dios matemático sería rigurosamente incapaz de distinguirlas de los individuos vivos. Por ejemplo, una onda es una totalidad dinámica que se distingue, en el tiempo, de sus componentes, a saber: de las partículas de agua que la onda atraviesa, pero que no se desplazan:

> las unidades oscilantes de que se va componiendo sucesivamente en su avance realizan sus movimientos por separado, y cada una de ellas no participa más que momentáneamente en la composición del individuo ondulatorio. Y, sin embargo, este último tiene su propia identidad bien definida como la forma que abarca esa perturbación que se va extendiendo, y posee también su propia historia y sus propias leyes[229].

Esto significa que, a pesar de la diferencia temporal entre la onda y sus componentes materiales, ésta no tiene otra realidad que la de los acontecimientos que la componen y puede así ser explicada exhaustivamente a partir de ellos. Precisamente, la onda no se distingue de los procesos locales que la constituyen; no conserva su forma más que por la renovación incesante de las partes materiales. Esto es tanto como decir que la permanencia configurativa por reemplazamiento de las partes no es más que una abstracción, dado que no tiene otra realidad que la de las partes. De buenas a primeras, en todo caso desde el punto de vista de Dios, lo vivo parece corresponder exactamente a esa descripción. No hay razón para hacer intervenir otra cosa que las leyes que presiden el movimiento de las partes, las cuales, al renovarse, dan lugar a una configuración permanente. Lo mismo que, en el caso de la onda, el movimiento de las unidades elementales constituye la aparente totalidad formal de la onda, «el organismo debe aparecer como una función del metabolismo, y no el metabolismo como una función del organismo»[230].

Aquí es donde lo que hemos denominado antropomorfismo metodológico adquiere todo su significado. En el plano físico, que es el del Dios matemático, lo vivo y la onda pueden ser descritos en los mismos términos, mientras que resulta evidente que una onda no es un ser vivo. De donde se deduce que lo característico propiamente de la vida ha de

serme revelado en otro plano, precisamente el de la experiencia que tengo de mi propia vida. La descripción que Jonas hace de la vida se sitúa en el punto en el que convergen una aproximación físico-biológica de lo vivo, que lo recupera como metabolismo, y un proceso antropocentrado, que podríamos calificar también como fenomenológico, que es el único que permite especificar el metabolismo del organismo al agregarle una dimensión a la que sólo tenemos acceso en nosotros mismos. Esta dimensión es la de la individualidad verdadera o la de la identidad interna como autoconstitución o autorrealización, y, en realidad, en ella es en donde reside la verdadera definición de la vida. Como lo escribe Jonas,

> En virtud del testimonio inmediato de nuestro cuerpo, *nosotros* podemos afirmar lo que ningún espectador incorpóreo estaría en condiciones de decir: que a la homogénea mirada analítica del Dios matemático se le escapa el punto decisivo. Se trata del punto de la vida misma, a saber: que la vida es individualidad autocentrada, que existe por sí y frente a todo el mundo restante y que está dotada de una frontera esencial entre dentro y fuera[231].

De este modo, debido a que estamos vivos, hacemos la experiencia de lo que un Dios matemático desconoce por esencia, a saber: de la vida como interioridad activa; es así, y no como metabolismo, como la vida se nos revela. Creíamos tener que buscarla en la exterioridad cuando resulta que es en la interioridad donde se encuentra y, en realidad, se define por esta interioridad misma. Ahora bien, es esta dimensión revelada en la experiencia de nosotros mismos la que va a permitir distinguir el metabolismo orgánico de los demás fenómenos de configuración formal mediante renovación de las partes. Contrariamente a lo que un Dios matemático pudiera pensar, lejos de que el organismo sea una función del metabolismo, es éste el que, por el contrario, resulta ser una producción de la unidad orgánica:

> Aquí la totalidad se integra a sí misma en activa ejecución; la forma no es el resultado, sino la causa de las acumulaciones de materiales en las que va consistiendo sucesivamente; la unidad se unifica a sí misma por medio de la cambiante pluralidad; la mismidad, mientras dura, es constante autorrenovación a

través de un proceso que discurre a lo largo del flujo de lo siempre otro[232].

De esta manera, el paso por la experiencia de nuestra vida permite especificar el metabolismo orgánico, que es el modo de ser propio de la vida, dándole un vuelco a las relaciones entre forma y materia, entre la identidad del ser vivo y los movimientos que la constituyen. Lo propio del ser vivo es que la forma no es la consecuencia, sino la *causa,* de la renovación de la materia; el hecho de que la continuidad metabólica (la persistencia) es el producto de un acto: la unidad del ser vivo es una unidad unificadora, y no ya unificada. Jonas vuelve pues sobre el metabolismo a la luz de la experiencia de nuestra propia vida, aborda la dimensión del sí mismo en el plano de un metabolismo que al principio sólo había sido captado como intercambio de materia, y la vida aparece entonces como una especificación del metabolismo, como un metabolismo por así decir activo.

Este primer análisis de la vida requiere varias observaciones. Para empezar, la dimensión del sí mismo y de la identidad interna a la que accedemos en nosotros mismos no puede ser abordada en la descripción externa del ser vivo a no ser que sea captada como un *acto.* No es la interioridad de una sustancia intelectual, ni siquiera de una vivencia, y esto es lo que, desde el inicio, separa a Jonas de la tradición espiritualista que él critica, tradición para la cual la vida procede de la añadidura de una esfera de interioridad a cierto tipo de procesos físicos, de manera que resulta desbordada a la vez por el lado del espíritu y por el de la materia. Comprendida como acto, la interioridad puede integrarse en la exterioridad, coger sitio en el seno de un proceso físico, precisamente como lo que lo impulsa. La vida aparece entonces como la causa que faltaba para alcanzar una plena explicitación del metabolismo vivo. En otros términos, debido a que la identidad interna es captada desde el inicio en su dimensión vital de actividad, puede ser abordada en la exterioridad y servir para clarificar el metabolismo propiamente dicho. Debido a que desde el inicio es concebido como acto, es decir, formalmente como vida, el sí mismo puede servir para caracterizar al metabolismo vivo. Como vimos más arriba a propósito de Patočka, la dimensión del actuar escapa a la división entre lo corporal y lo espiritual, entre lo objetivo y lo subjetivo, razón por la cual Jonas puede meterla en el corazón de una filosofía de la vida que pretende escapar de esa separación. El acto es esa interioridad que concuerda con la exterioridad —

interioridad exteriorizada o exterioridad que se retiene y se realiza ella misma—, razón por la cual la vida que capto en mí puede servir para caracterizar la vida fuera de mí.

Por otra parte, esta teoría de la vida remite a una teoría de la *individuación.* En ésta, el presupuesto fundamental es que el ser vivo es un individuo y que no hay más individualidad auténtica que como individualidad viva. A la manera de Ruyer, aun cuando en un contexto teórico muy distinto, Jonas funda su filosofía de la vida sobre la afirmación de una identidad entre lo vivo y lo individual (entendido como lo que está dotado de una verdadera unidad), y la cuestión será la de saber si escapa de las dificultades que acarreaba esa identificación en la filosofía de Ruyer. Una filosofía que pone el acento en la dimensión de individuación de la vida ¿permite dar cuenta de su transitividad fundamental, de su relación constitutiva con la exterioridad? Todo parece depender de la manera en que concibamos la individualidad. Para Jonas no hay más individualidad verdadera que la activa, esto es, comprendida como acto de individuación, y ésta es la razón por la que solo el ser vivo es verdaderamente un individuo. La unificación de una diversidad, en virtud de una percepción sintética o por el juego de fuerzas que unen las partículas materiales para constituir una forma que perdure en el tiempo, nunca da lugar a una verdadera individuación. Se trata de una unidad externa o abstracta en la medida en que no es más que un producto: de un acto de síntesis o de un juego de fuerzas. La individualidad no tiene en estos casos ninguna realidad propia, no es más que el producto de la multiplicidad que ella unifica. En consecuencia, para Jonas sólo hay verdadera unidad si es interna, como unidad que unifica sus elementos y, por lo tanto, que es esencialmente activa: sólo hay individualidad verdadera como acto de individuación. Por ello la definición del ser vivo y la de la individualidad son recíprocas:

> Sólo son individuos esas entidades cuyo ser es su propio hacer (y, en un sentido, su tarea): en otros términos, esas entidades que son entregadas a su ser por su ser, de suerte que su ser les es confiado y ellas están encargadas de mantener ese ser mediante actos siempre renovados de éste. En consecuencia, entidades que en su ser se hallan expuestas a la eventualidad del no ser, como algo potencialmente inminente, y que realizan el ser como respuesta a esa inminencia constante[233].

Esta definición de la individualidad como acto, que es asimismo una definición de la vida, sitúa a la vida en una relación esencial con la exterioridad. Además, por cuanto no hay individualidad si no procede de un movimiento o de un acto de individuación, es preciso afirmar, con total rigor, que la relación —es decir, la polaridad tensa de lo interior y lo exterior— prevalece sobre los términos. En efecto, la individualidad que caracteriza al ser vivo es realización de sí por «auto-aislamiento» frente al resto de la realidad, auto-aislamiento que se realiza en y por una unificación de sí o una «auto-integración»[234]. Ahora bien, tal como lo establece el texto que acabamos de citar, esa actividad constitutiva de la individualidad no tiene sentido sino porque está expuesta a una fuerza contraria de dispersión y de disolución: la individualidad es conquistada contra el riesgo de restablecer la continuidad con la naturaleza exterior, que no es otro que el riesgo de la muerte. Afirmar que la individualidad es activa es reconocer que ella debe ser sin cesar restaurada o renovada, y esto porque se encuentra incesantemente expuesta a la eventualidad del no ser. Ello equivale a decir que la individualidad viva es pensada como si se encontrase en una situación de excepción ontológica frente al resto de la realidad, como improbable y, por consiguiente, permanentemente expuesta a la amenaza de la disolución de su unidad, lo cual significa su desaparición. La unidad del ser vivo es una unidad que hay que hacer, unidad de un acto, en la medida en que desde el inicio está inmersa en un elemento de exterioridad hostil que sin cesar tiende a deshacerla. Así, la diferencia del ser vivo es conquistada sobre la continuidad con el resto de la realidad: su individualidad procede de una separación activa, lejos de que la separación repose sobre una identidad adquirida. No es porque el ser vivo esté individuado por lo que es diferente de la naturaleza física; al contrario, es porque es diferente de esta naturaleza, de un modo activo al no dejar de separarse de ésta, por lo que el ser vivo está individuado: tal es el sentido profundo de la determinación de la individualidad como acto. El individuo vivo no puede ser pensado más que desde el punto de vista de su relación originaria con la alteridad del mundo, relación que es relación originaria con su propia muerte, desde el momento en que esta alteridad significa esencialmente para él una amenaza de negación. La vida procede de «un acto original de separación» y no puede pues ser pensada sino a partir de la tensión entre ser y no ser, tensión que refleja la doble polaridad de su relación con el mundo: de separación, siempre por reefectuar, y de fusión, siempre inminente. Como lo escribe Jonas de forma

chocante, a modo de caracterización del mundo de lo vivo,

> determinado en lo más íntimo por la amenaza de la negación, el ser debe aquí afirmarse, y el ser que se afirma es existencia como demanda. Así, el ser mismo, en lugar de un ente dado, ha llegado a ser una posibilidad por realizar constantemente, por reconquistar incesantemente sobre su contrario incesantemente presente, el no ser, que inevitablemente acabará engulléndolo[235].

Esta descripción de la vida tiene el mérito de volver a captar la individualidad del ser vivo como acto renovado de individuación y no como individualidad adquirida o realizada, es decir, multiplicidad auto-dominada. Por ello mismo, el ser vivo se halla inscrito en una relación constitutiva con la exterioridad, relación que es de negación, negación de cuanto se opone a la unidad y a la perennidad del ser vivo, negación de una negación. Naturalmente tendremos que preguntarnos si esta caracterización de la vida es plenamente satisfactoria; dicho de otro modo, si el acto del ser vivo debe ser entendido como un acto de individuación y su relación con la exterioridad mundana descrito en términos de antagonismo. Si bien, desde ahora mismo aparece claramente, a la luz de este primer análisis, que la vida es esencialmente concebida como supervivencia, perpetuación de sí por auto-aislamiento, conservación por parte del ser vivo de su identidad y, por ello, de su ser: es fundamentalmente preocupación de sí, necesidad.

La tercera observación versa sobre lo que nos parece que constituye una dificultad mayor de esta primera etapa del proceder de Jonas. Ya lo hemos indicado: gracias al paso por la experiencia que tengo de mi propia vida, experiencia que me distingue precisamente del Dios matemático, puedo acceder a esa interioridad activa que cualifica en realidad al ser vivo. En este sentido, tal como Jonas lo repite tras Canguilhem, el observador de la vida debe estar preparado por la vida, la vida no puede ser conocida más que por la vida[236]. Pero, después de este paso por la experiencia de mi propia vida, falta comprender el movimiento inverso por el que voy a invertir esa experiencia en conocer el metabolismo a fin de distinguir lo que existe como organismo. Jonas invoca entonces una «interpolación», mediante la cual atribuyo a los movimientos metabólicos captados desde el exterior el tipo de interioridad que he descubierto en mí, y sobre esta interpolación es sobre la que descansa finalmente la determinación de la vida del ser

vivo como individuación entendida como «auto-integración»:

> Sólo gracias a la interpolación de identidad interior así permitida es posible concebir el mero *factum* morfológico (y como tal, carente de sentido) de la continuidad metabolizante como *acto* incesante, es decir, concebir el hecho de estar prolongado como autoprolongación[237].

Ahora bien, como cualquier teoría de la proyección, esta solución suscita el problema siguiente: ¿Qué es lo que, en el seno de la exterioridad, va a motivar mi interpolación? ¿Por qué voy a atribuir esa dimensión activa de perpetuación de sí a una planta y no a una onda? Lo que lleva a plantearse esta dificultad es naturalmente la separación inicial entre interioridad y exterioridad. Nada en el seno de ésta justifica una interpolación, puesto que nada, en el plano material, distingue a la onda del ser vivo: la interpolación parece imposible. Pero, si fuera posible, se torna inútil ya que es preciso entonces reconocer que, en el seno de lo real, algo motiva esa interpolación y, entonces, sería eso —lo cual fundaría la interpolación, y no la interpolación misma— lo que permitiría definir al ser vivo. En otros términos, el recurso a la interpolación no explica nada, pues presupone lo que quiere fundar, a saber: un rasgo discriminador de lo vivo en el seno de la exterioridad. Por lo menos una vez, Jonas ofrece los elementos para responder a esta pregunta (que él no ha planteado). Afirma que es justamente frente al organismo donde el dualismo se desmorona, y argumenta:

> Lejos de que se dé una coincidencia de la interioridad con algunas partes indiferentes de la extensión, que sencillamente sirvan *de facto* como zonas centrales de una periferia exterior fenoménica, estas concretas partes —organismos— están patentemente organizadas *para la interioridad,* para la identidad interior, para la individualidad. [...] En efecto (y perdón por la perogrullada): los ojos *tienen* en su composición física una relación con la vista, los oídos con el oír, y los órganos en general con su actividad propia, y, todavía más en general, los organismos con la vida. Éste no es un mero aspecto adicional suyo, o algo que se deje a la elección de la interpretación[238].

Da la impresión de que Jonas remite la posibilidad de la interpolación a cierta morfología, a una organización, que permitiría reconocer lo vivo como tal y atribuirle así sin error una auténtica actividad. Sólo que Jonas no se embarca en una descripción objetiva de la organización, lo que sería perfectamente admisible. Añade, en efecto, que el hecho de que las partes están organizadas para la interioridad «sólo resulta evidente para un espíritu que disfrute él mismo de existencia orgánica, o para un sujeto corporal»[239]. Al hacerlo, Jonas vuelve a caer dentro del círculo del que pretendía salir, puesto que la organización misma sólo es reconocible por un ser vivo, es decir, de nuevo sobre la base de una interpolación. Es lo que el final del texto sobre la teleología confirma: la naturaleza teleológica de los órganos que toma como ejemplo no es legible en ellos salvo, esta vez, que se fundamente en una inferencia analógica (puesto que tengo ojos para ver, atribuiré la visión a todo órgano visual que encuentre). Pero lo que es válido para los órganos de los sentidos no lo es precisamente para todo aspecto de lo vivo y para todo ser vivo, de suerte que la generalización final es indebida. Al concluir que los organismos encierran, en su constitución física, una referencia al vivir, Jonas plantea el problema en lugar de resolverlo. ¿Cómo se atestigua esta referencia de los organismos al vivir a partir del momento en que la misma no puede descansar sobre una interpolación sino que, por el contrario, la funda y que son numerosos los casos en los que no disponemos de órganos similares que permitan efectuar una inferencia analógica? La dificultad, como vemos, estriba en la separación mantenida entre interioridad y exterioridad, separación que es la consecuencia de una ontología resueltamente materialista[240]: dado que la vida empieza a ser captada de nuevo en el seno de la exterioridad, a través del concepto de metabolismo, y en la medida en que esa determinación no resulta manifiestamente suficiente, Jonas se ve obligado a apelar a la interioridad de una experiencia, cuya atribución a la exterioridad o articulación con ella se constata entonces problemática. Sucede como si no lograse dar con la vida primero por defecto (de interioridad) en el concepto de metabolismo, y a continuación por exceso (y, por ende, por defecto de exterioridad) en la noción de interioridad o de «sí-mismo». Es verdad que la caracterización de este sí-mismo como acto reduce la distancia, pero no permite colmarla, puesto que, captado primero en mí, este acto debe ser atribuido mediante interpolación a unos procesos externos. A pesar del avance que representa esta determinación dinámica de la interioridad, Jonas continúa pensando el acto como acto de

un sí-mismo más que el sí-mismo como acto. Vemos que esta dificultad únicamente podrá superarse a condición de poner resueltamente en cuestión la ontología en cuyo seno Jonas se sigue situando, lo que abrirá la vía a una concepción radicalizada del acto, logrando volver a captarlo más allá de la separación entre interioridad y exterioridad.

Exterioridad y sensibilidad

La esencia de la vida consiste en el metabolismo y éste ha de ser comprendido como el acto incesante por el cual un individuo vivo se perpetúa dándose una materia siempre nueva. La diferencia de la forma respecto a la materia, que cualifica a la forma como tal, no constituye una alternativa a su identidad con ella, puesto que no puede rebasar tal estado material si no es coincidiendo con un nuevo estado. Su trascendencia únicamente tiene entonces un significado temporal: nunca rebasa el plano de la materia, sino sólo un estado presente de ésta. Así, este acto que es propio del individuo vivo puede ser definido como libertad, pero —subraya Jonas— se trata de una libertad dialéctica en la medida en que está mediatizada por su otro, no se desgaja de la materia si no es apoyándose por completo en ella: la libertad orgánica es una libertad en la necesidad o «libertad indigente»[241]. Como escribe Jonas,

> Este doble aspecto nos sale al encuentro ya en el modo primario de libertad orgánica, en el metabolismo: éste designa una facultad de la forma orgánica, a saber: la de cambiar su material, pero también la necesidad inexorable de hacerlo. El ‘poder’ de la forma orgánica es un ‘tener que’, dado que el ejercicio del metabolismo es idéntico al ser de esa forma. Puede, pero no puede dejar de hacer lo que hace sin dejar de ser. [...] Así, la soberanía de la forma respecto de su materia es al mismo tiempo su sometimiento a necesitar de esta última, en virtud de la imposibilidad en que se encuentra de permanecer en esta irrepetible concreción de sí misma, es decir, en la coincidencia con la suma material concreta de cada instante[242].

Ello equivale a sostener que el poder de la vida es el revés de su indigencia, que su acto procede de una carencia fundamental, puesto que la falta de materia significa también negar la forma. De este análisis del metabolismo, Jonas deduce otros dos atributos constitutivos de la esencia de la vida. En primer lugar, en la medida en que lo

vivo renueva sin cesar su propia materia, debe estar en condiciones de procurársela y, por lo tanto, debe estar originariamente en relación con la exterioridad mundana, de donde la materia puede ser indefinidamente extraída. En otros términos, la trascendencia temporal de la forma respecto a su materia actual implica una trascendencia espacial, dicho de otro modo, una relación con una exterioridad en la que puede extraer con qué renovarse. Como resume Jonas con unas fórmulas a las que tendremos que volver,

> en su preocupación por sí misma al subvenir ella activamente a las necesidades propias de su ser, primariamente en la autoactividad del aporte de material, la vida es apertura esencial y crea por sí misma constantemente encuentro, actualizando la posibilidad misma de la experiencia, y en la experiencia 'tiene' mundo.
>
> Así, hay 'mundo' desde los primeros comienzos, y también desde el principio éste es el marco fundamental de la experiencia: un horizonte de co-realidad abierto por la mera trascendencia de la carencia (o la necesidad), que amplía la clausura de la identidad interior a un entorno correlativo de relaciones vitales[243].

Es obvio que, en la medida en que esta descripción concierne a una esencia de la vida que engloba tanto al vegetal como al animal, la trascendencia de la que se trata remite a una exterioridad simple, que no tiene sentido más que en relación con la interioridad viva: puede ser una exterioridad sin distancia, en continuidad o en contacto con el ser vivo. Vemos que, a diferencia de Ruyer, Jonas piensa al individuo vivo de tal suerte que su esencia implica una relación esencial con la exterioridad, esto es, de tal suerte que la intencionalidad forma parte de su ser. Al afirmar la identidad o la indistinción de la unidad sobrevoladora y de lo múltiple sobrevolado, es decir, a la postre, de la forma y de la materia, Ruyer dejaba intacto el problema de la exteriorización: en su calidad de superficie absoluta, el ser vivo no carece de nada, es autosuficiente y nada en él reclama una relación con el mundo. En cambio, al introducir una separación entre materia y forma, aunque esta separación sea sólo temporal y, así, sea igualmente identidad en cada instante, Jonas inscribe una carencia en el corazón de lo vivo y funda de este modo su relación esencial con la exterioridad. Más precisamente, en la medida en que la diferencia entre materia y forma es una diferencia nula, en que la separación está abocada a ser colmada, lo vivo debe referirse incesantemente al mundo a fin de aportar a la forma la materia que le conviene, a fin de restaurar la coincidencia de ambas. De este

modo, Jonas descubre que la relación con la exterioridad supone una forma de incompletitud de lo vivo, a la que la teoría de los dominios de sobrevuelo no podía hacer sitio, pero cuya posibilidad no queda más reconocida por una filosofía que deporta la esencia de la vida al ponerla en el lado de un acto o de un principio espiritual cuya relación con la materia se convierte entonces en extrínseca. Un pensamiento de la vida que se hace cargo de su transitividad esencial debe pues superar tanto el dualismo espiritualista cuanto el monismo de las superficies absolutas: únicamente hay *relación* con la exterioridad tomando como base una carencia o un defecto —lo que nos aleja de la filosofía de Ruyer—, pero únicamente hay relación *efectiva* con la exterioridad cuando ese defecto es constitutivo de lo vivo, es incompletud ontológica —lo cual excluye situar la vida más allá de sus propias condiciones materiales al asimilarla a la conciencia o al espíritu—.

El segundo atributo esencial de lo vivo procede del anterior. En efecto, la relación de lo vivo con la exterioridad no puede ser indiscriminada: la forma viva prescribe cierto tipo de materia, lo que quiere decir que lo vivo debe poder distinguir, en el seno del mundo, lo que le conviene. La mínima sensación de satisfacción o de frustración es la condición para discriminar en el seno de la materia, y esa sensación está exigiendo algo así como una subjetividad:

> Esta trascendencia implica interioridad y subjetividad, las cuales, por baja que sea la voz con que expresen, atraviesan y empapan con la cualidad de la mismidad sentida todos los encuentros que se producen en su horizonte. Son necesarias para que la satisfacción o su contrario constituyan una diferencia real[244].

Si la dimensión material de la forma viva requiere una relación activa con la exterioridad, su dimensión propiamente formal, es decir, la singularidad por la que escapa precisamente de la materia, resuena en la materia que ella se da y exige discriminar en el seno del universo material: porque procede de una libertad, la relación de lo vivo con el mundo implica una subjetividad. Ésta no es postulada, sino deducida a partir del metabolismo: la necesidad de una materia implica una relación con el mundo, pero la necesidad de *tal* materia, pues es materia de tal forma, implica que esa relación sea subjetiva. Podríamos decir que la subjetividad es correlativa de la individuación de lo

vivo: no hay interioridad más que como acto, y por ello la vida es transitiva, pero no hay acto que no esté orientado y no sea selectivo, y por ello la vida es subjetiva. Así, la «ipseidad sentida» y la abertura a la exterioridad son el reverso una de la otra o las dos caras de una misma existencia, que no es sino el metabolismo mismo: la subjetividad y la relación con el mundo son pensadas a partir del movimiento vital en lugar de ser referidas a las dimensiones irreconciliables del cuerpo y del espíritu. Lo cual equivale a afirmar que, definida como metabolismo, la vida es necesariamente conciencia, que la conciencia y la vida son co-originarias. Por supuesto, esta conciencia hay que entenderla en un sentido que no es necesariamente el de la percepción de un objeto como tal: es conciencia vital, esto es, sensibilidad —en un sentido que puede ser mínimo— para con lo que no es ella, en función de su propia preocupación por sí misma, dicho de otro modo, en función de su perpetuación. Como lo escribe Jonas:

> Tanto si llamamos a esa interioridad capacidad de sentir como si la denominamos sensibilidad para los estímulos, capacidad de responder a los mismos, tendencia o conato: siempre alberga en algún grado (aunque sea infinitesimal) de 'percatarse' el interés absoluto del organismo en su propia existencia y en su transcurrir[245].

Esta conciencia vital tiene pues como núcleo la preocupación, el estar centrado en sí o el ser cabe sí inherentes a la forma, por cuanto su acto es el de perdurar en el ser. La vida, como autoconservación mediante renovación de su propia materia, implica algo así como una preocupación por sí, aunque ésta no adopte la forma de una autoconciencia expresa, preocupación que se manifiesta de manera mínima en el carácter discriminatorio y orientado de la respuesta dada a los estímulos externos: el organismo «sabe» lo que le conviene y lo que no le conviene. Ahora bien, esta conciencia es necesariamente «intencional»: está toda ella volcada al exterior, en la medida en que es ahí donde se encuentra lo que el organismo necesita para perpetuarse, pero también lo que le amenaza. Esta conciencia no se refiere a ella misma más que en la medida en que es susceptible de ser afectada por lo otro: su estar-cabe-sí es un estar expuesto al mundo. En pocas palabras, la intencionalidad recupera el hecho de que la relación del ser vivo con el mundo no es sólo causal, que la menor reacción, lejos de explicarse toda ella por su causa externa, expresa precisamente las exigencias propias del organismo, está

orientada por la preocupación que el organismo tiene de sí mismo. Esta conciencia vital tiene un significado indisolublemente intencional y afectivo: se siente a través del reconocimiento de lo que le conviene o no en el seno del mundo, se afecta en la forma de las respuestas que da a lo que la afecta. Hay pues que concederle a Jonas una concepción de la vida que da cuenta del surgimiento de la conciencia: en cuanto metabolismo, la vida engloba una mínima sensibilidad, en la que la conciencia propiamente dicha encuentra su posibilidad. La sensibilidad no es tanto un modo de la conciencia cuanto la conciencia es una dimensión de la sensibilidad, que remite ella misma a la preocupación vital.

Los rasgos que acabamos de examinar circunscriben la esencia de la vida, lo que significa que se ajustan tanto al vegetal como al animal. Queda por especificar esas características conforme a esos dos reinos, es decir, dar cuenta de la diferencia entre vegetal y animal a partir del metabolismo. Este punto es decisivo pues, como vamos a ver, la manera en que se describe esta diferencia revela una decisión originaria que concierne a la esencia de la vida. La diferencia es la que hay entre inmediatez y mediatez en la relación con el medio, lo que equivale a decir que el advenimiento de la animalidad procede del surgimiento de la *distancia.* El metabolismo de la planta se caracteriza, en efecto, por su aptitud para obtener su subsistencia de las reservas minerales del suelo con el que está siempre en contacto; en pocas palabras, por su aptitud para sintetizar, directamente de la materia inorgánica, componentes orgánicos. De esto es de lo que no es capaz el metabolismo animal, el cual requiere, por el contrario, unos cuerpos ya orgánicos, lo que implica la motricidad libre. Ésta es necesaria a la vez en el estadio de la apropiación de los cuerpos (caza, etc.) y en el estadio de la nutrición, que, a diferencia de la mera absorción osmótica de los nutrientes por las plantas, exige interponer un estadio «mecánico» (transportar, trocear). Al igual que Bergson, Jonas subraya que «así contemplada, cuando se compara con el animal, la planta muestra más bien superioridad que carencias»[246]. En modo alguno nos hallamos pues en esa perspectiva teleológica, que Bergson denunciaba, para la que la existencia vegetal sería un grado inferior de vida, la cual alcanzaría verdaderamente su culminación sólo en la existencia animal. Para Jonas, la vida vegetal es plenamente vida, no tiene nada que envidiar a la vida animal y se podría decir que es en ella donde mejor se lee el metabolismo en su pureza, puesto que la planta absorbe permanentemente la materia que sintetiza para perpetuar su forma.

La planta resulta así «aliviada» de la necesidad de moverse ya que, gracias a sus raíces, está permanentemente unida a lo que la nutre. Debido a esta continuidad con el medio, continuidad que adopta la forma de una contigüidad, no hay distancia alguna entre el ser vivo y la materia de la que se nutre y, en consecuencia, ningún aplazamiento entre la necesidad y su satisfacción. Observemos no obstante que no podemos limitarnos a oponer el animal al vegetal como lo que está dotado de motricidad a lo que es incapaz de moverse. Hay una motricidad vegetal singular, motricidad inherente al hecho de que, a pesar de la continuidad espacial, sigue habiendo un hiato ontológico entre el vegetal y su medio, hiato que expresa la diferencia entre su forma y su materia: así se explican los fenómenos de crecimiento, de renovación y de tropismo. En la medida en que procede de un «acto de separación» respecto al mundo y exige entonces una relación con lo que ya no es ella, la vida implica esencialmente movimiento, al menos en el sentido general (que es el sentido aristotélico) de cambio. No por ello deja de ser verdad que a la animalidad le corresponde el surgir de un movimiento en un sentido radicalmente nuevo. Mientras que en el caso de la planta el movimiento se confundía con la actividad metabólica como tal —siempre es movimiento de restauración[247]—, con el animal surge una actividad en un sentido absolutamente nuevo[248], actividad en el seno del mundo que prolonga la actividad metabólica, la cual está, por supuesto, a su servicio, pero no se confunde con ella. El animal es el sujeto de su propio movimiento y es enteramente llevado por él, cosa que nunca sucede en el caso del vegetal. En el texto ya mencionado sobre los fundamentos biológicos de la individualidad, Jonas distingue de manera muy precisa el movimiento vegetal de la motricidad animal: «podemos observar su diferencia respecto al movimiento vegetal en los siguientes puntos de vista físicos: la velocidad y la escala espacial; el hecho de que es ocasional, y no continuo; variable en lugar de predefinido; reversible en lugar de irreversible»[249]. Sea como sea, la animalidad corresponde al surgimiento de una escisión entre el organismo y el medio que no es ya sólo ontológica, sino espacial: el nacimiento de la animalidad es el del espacio. Este surgimiento es por así decir accidental, no parece exigido por la esencia de la vida: «una rama especial de la vida desarrolla la capacidad y la necesidad de ponerse en relación con un entorno ya no limítrofe y ya no inmediatamente disponible para las necesidades metabólicas de la vida»[250]. Ahora bien, lo que al principio aparece como carencia en comparación con la vida vegetal va a dar lugar a la aparición de propiedades

de las que ésta está desprovista, simplemente porque no necesita de ellas. La distancia característica de su medio y, por ende, la mediatez que define a la existencia animal transforman profundamente su metabolismo. Éste exige que sea colmada la distancia respecto a la materia que la forma requiere, materia que remite ahora a otros organismos. Tal es precisamente la función del movimiento animal: en algún sentido, viene a suplir la contigüidad que permitía el intercambio osmótico.

Pero la reducción efectiva de la distancia exige relacionarse con lo que es distante como distante y a la vez como debiendo ser alcanzado, es decir, como objetivo del movimiento. Por ello es por lo que, con el animal, la sensibilidad viva llega a ser *percepción* propiamente dicha, captación de lo que está alejado. Por otra parte, lo que es percibido a distancia no puede ser captado como *meta,* a saber: como debiendo ser alcanzado, más que por el *deseo.* Es este deseo el que impulsa el movimiento y mantiene su continuidad refiriéndolo al objetivo que, por otro lado, es percibido. De modo que a todo ser vivo le caracteriza la necesidad, pero el deseo propiamente dicho nace de la distancia, indisolublemente espacial y temporal, entre la necesidad y el objeto que la satisface: la satisfacción de la necesidad animal exige un plazo en la medida en que su objeto ha dejado de ser contiguo, y es esta situación de la necesidad la que define al deseo. De manera que, si bien corresponde a cambios radicales, el deseo no es diferente de la necesidad: únicamente corresponde a las circunstancias de su satisfacción. El deseo no designa una *relación* distinta con el objeto —no hay más que una, la que impone la preocupación por sí mismo—, sino otro *estatus* del objeto, a saber: la aparición de la distancia. Este nuevo estatus del objeto corresponde a una nueva situación del sujeto, situación que es la de una deficiencia, precisamente la incapacidad de sintetizar materia orgánica. El deseo no es pues distinto de la necesidad, sino la necesidad misma, si bien con el objeto espacialmente distinto, es decir, a distancia. No por ello es menos verdad que con el deseo el animal accede al plano de lo que Jonas llama «emoción». Esto significa en primer lugar que la esencia de la afectividad, la aptitud para sentirse afectado (*éprouver*), en una palabra: la sensibilidad o la receptividad, se asientan en el deseo. El deseo no es un afecto entre otros, sino la condición misma para que surja la afectividad: en él es donde adviene originariamente la experiencia (*épreuve*) de algo. En otros términos, esa conciencia constitutiva del ser vivo, que permanecería incoativa en el nivel de la planta en la medida en que la necesidad era siempre satisfecha de inmediato, se cumple en el nivel del animal en la forma, originariamente emotiva, del miedo o del

apetito. De este modo, considerada de nuevo desde el punto de vista de la vida, la conciencia es esencialmente una conciencia afectiva, y es una conciencia afectiva porque procede del deseo. Jonas nos permite presentir aquí que esa relación irreductible con el objeto que llamamos conciencia no es originariamente posesión, sino *carencia:* tener conciencia no significa ver, es decir, tener, sino faltar. Las observaciones de Jonas acerca del surgimiento de la emoción, en la forma del deseo suscitado por la distancia del objeto, ofrecen una estimación de lo que podría ser aproximarse a la conciencia a partir de la vida, y tendremos que volver largamente sobre este punto. En realidad, estamos yendo más lejos de lo que Jonas habría deseado, dado que éste distingue la donación espacial del objeto en la percepción de su captación temporal, en la forma de objetivo, en el deseo. Utiliza pues la distinción clásica entre lo perceptivo y lo emotivo, lo cognitivo y lo patético, para referirla a las dimensiones espacial y temporal, pero no se interroga sobre su valor. Lo dice con una absoluta claridad:

> De esta manera, el deseo constituye el aspecto temporal de la misma situación cuyo aspecto espacial viene dado por la percepción. Desde ambos puntos de vista se abre distancia y se tiende un puente por encima de ella: la percepción presenta al objeto como ‘no aquí, pero sí allí’; el deseo presenta al objetivo como ‘todavía no, pero esperable’: la facultad de moverse, guiada por la percepción e impulsada por el deseo, transforma el *allí* en *aquí* y el *todavía no* en *ahora.* Sin la tensión de la distancia y el aplazamiento forzado por ésta no habría ocasión alguna para el deseo o para la emoción. El gran secreto de la vida animal reside precisamente en el hiato que es capaz de mantener abierto entre interés inmediato y satisfacción mediada, es decir, en la pérdida de la inmediatez que corresponde a la ganancia en campo de acción[251].

¿En qué puede consistir esa donación perceptiva del objeto como algo distinto de su captación afectiva en el deseo? ¿Es el objeto verdaderamente captado como objeto en el mundo antes de ser captado como meta en el deseo —como si el primado husserliano de los actos objetivantes sobre los actos no-objetivantes estuviera vigente en el mundo animal? ¿En qué esa percepción y esa emoción son ambas conciencias, es decir, en qué sentido de conciencia pueden la percepción y el deseo ser referidos a ella por igual? ¿No

habría que buscar en el deseo mismo, en cuanto arraiga directamente en el metabolismo, la auténtica condición, puesto que vital, de una conciencia que sólo llegará a ser propiamente perceptiva ulteriormente? Dicho de otro modo y para terminar: ¿No es exclusivamente en el deseo mismo, en cuanto se refiere desde el principio a un objetivo perseguido por el ser vivo, donde la cosa se da originariamente al animal? Ahora bien, esta captación enteramente «emotiva», que no se distingue del movimiento que suscita, no es aún una percepción propiamente hablando ya que, si bien el objeto es captado a distancia, lo es exclusivamente conforme a su valor vital, es decir, precisamente como objeto del deseo. ¿Quizá habría entonces que ir más allá de la distinción todavía abstracta entre espacio y tiempo utilizada por Jonas, en beneficio de un único despliegue vital, de una captación del objeto que, en cuanto deseo, resulta ser indisociablemente espacial y temporal? Todas ellas son preguntas que, a pesar de las limitaciones que nos veremos conducidos a poner en evidencia, la biología filosófica de Jonas tiene el mérito de permitirnos plantear.

El problema de la exterioridad

Necesidad y exterioridad

Es poco discutible que, a diferencia de la filosofía de Ruyer, la biología filosófica de Hans Jonas llega a pensar un modo de unidad de la conciencia y de la vida que no pone en peligro la apertura a la exterioridad, sino que, por el contrario, llega a integrar la dimensión de la intencionalidad en el seno de la conciencia vital. En efecto, si Jonas resalta, igual que Ruyer, la individualidad del ser vivo, esta individualidad no implica la clausura en sí característica de los dominios absolutos: es una individualidad dinámica que se halla incesantemente amenazada de disolución y, en cierta manera, se confunde con su propio movimiento de restauración. Lejos de poseerse enteramente en esta inmanencia por auto-sobrevuelo que es la organización, el individuo vivo es un individuo carente, que está siempre en falta respecto a él mismo y debe, pues, ir a buscar en el seno de la exterioridad con qué restablecer provisionalmente su completitud. Con todo y con eso, se plantea una pregunta: Jonas muestra ciertamente que, conforme a su descripción del metabolismo, el individuo vivo debe procurarse en el exterior la materia que la conservación de su forma requiere. Pero ¿permite verdaderamente su descripción del metabolismo *fundar* la relación del ser vivo con la exterioridad *como tal?* Dicho de

otro modo, ¿caracteriza Jonas realmente la vida de modo tal que la conciencia que, desde el origen, la vida es sea una conciencia realmente *intencional?* A este respecto, hay cierta fluctuación, por no hablar de incoherencia, de las formulaciones de Jonas concernientes a la apertura a la exterioridad. En efecto, subraya, como consecuencia inmediata del metabolismo tal y como acaba de caracterizarlo, que «hay 'mundo' desde los primeros comienzos, y también desde el principio éste es el marco fundamental de la experiencia: un horizonte de co-realidad abierto por la mera trascendencia de la carencia (o la necesidad), que amplía la clausura de la identidad interior a un entorno correlativo de relaciones vitales». Y Jonas recuerda el fundamento temporal de esa trascendencia espacial: «es importante ver que esa autotrascendencia 'espacial', que se abre a un medio, tiene como suelo la trascendencia fundamental de la forma orgánica con respecto a su materia»[252]. Jonas afirma que un mundo (es verdad que utiliza comillas) es abierto por la trascendencia de la necesidad, mundo que coherentemente especifica como horizonte: hay que entender por tal una co-realidad, es decir, la donación de una realidad que desborda el objeto propio de la necesidad, realidad sobre cuyo fondo surge ese objeto y que permite justamente captarlo como exterior o trascendente. Jonas reconoce pues, al menos implícitamente, que el viviente no podría ir a buscar en el exterior la materia que necesita si no estuviera *originariamente* en relación con la exterioridad, que la apropiación de tal y tal objeto no es posible más que en el seno de un mundo; en pocas palabras: sobre el fondo de un horizonte del que ese objeto se desgaja. Digámoslo de otra manera: la segunda consecuencia (que en verdad es una condición) que extrae del metabolismo —a saber: el hecho de que el ser vivo debe estar dotado de interioridad subjetiva a fin de sentir (*éprouver*) satisfacción o frustración— sólo tiene sentido si la exterioridad como tal ya está dada, si el ser vivo tiene un mundo. En efecto, esa opción vital a la que incumbe perseguir o huir (según sea miedo o apetito lo que se suscite) únicamente es pensable si es posible un encuentro con objetos que *a priori* son neutros en lo que a las exigencias vitales se refiere, que se dan como objetos, es decir, como exteriores, antes de que la necesidad los cualifique. Así, la dimensión discriminatoria del metabolismo, la opción vital en que consiste la satisfacción de la necesidad, exige una apertura del mundo que sea al principio vitalmente neutra y funde la posibilidad de una satisfacción de la necesidad en lugar de descansar en ella. Un objeto no puede ser perseguido o evitado más que si emerge de un mundo, de una co-realidad que no podría

ser, por esto mismo, constituida en la fuga y por ella.

En este punto es donde el texto en el que nos apoyamos presenta dificultades, ya que Jonas afirma que ese mundo, como horizonte de co-realidad, es abierto por la trascendencia de la necesidad y lo especifica, más adelante, como «medio». En relación con lo que acabamos de decir, esta formulación es por completo incoherente: el mundo como tal no puede ser abierto por la trascendencia de la necesidad porque, como acabamos de establecerlo, esa misma necesidad, en cuanto reclama cierto modo de satisfacción, *presupone* la trascendencia de un mundo: a partir del momento en que el objeto de la necesidad es lo que el ser vivo elige o selecciona, requiere una donación previa del mundo que no puede ser obra de la necesidad. Cabría redargüir —y sería la única manera de salvaguardar la coherencia del enunciado— que Jonas distingue la necesidad como tal —inherente a la trascendencia temporal de la forma respecto a su materia— de sus modos finitos de satisfacción: la necesidad, entendida como una especie de exigencia todavía indeterminada, abriría un mundo, en el seno del cual tal o tal necesidad hallaría entonces el objeto que permitiera satisfacerla. Pero precisamente el concepto de necesidad no se presta a esta distinción; más bien es el que nos fuerza a discutirla. Lo peculiar de la necesidad es, en efecto, que es determinada o cualificada: corresponde a una carencia circunscrita y es siempre, pues, necesidad de *algo,* en el sentido de un objeto definido. No cabe, por lo tanto, distinguir en el seno de la necesidad un momento de aspiración aún indeterminada, sin contenido propio, de su especificación en la forma de necesidades determinadas: lo que caracteriza a la necesidad es que sólo un objeto circunscrito puede despertarla o animarla. En otros términos, la necesidad está enteramente volcada a la satisfacción, no apunta sino a lo que puede hacerla cesar: no es tanto la expresión de una aspiración cuanto el signo de una carencia que debe ser imperativamente colmada. Siempre es «vital», en el sentido de que es el ser del sujeto que la siente el que está en juego. Dicho brevemente: viene a ser lo mismo afirmar que la necesidad es la expresión de una carencia o de un defecto que decir que está siempre destinada a un objeto determinado y que lo que persigue es la satisfacción, es decir, su propia anulación, para lo cual el objeto no es más que el medio. La necesidad posee la peculiaridad de que la distinción de la forma (la aspiración como tal) y el contenido, de lo general y lo particular, de lo indeterminado y lo determinado, no es pertinente: por principio no se puede discernir en ella una tensión o una aspiración que vaya más allá de los objetos finitos e impida entonces una auténtica satisfacción. Esto significa que una

necesidad no puede ser necesidad de nada (determinado) —y por ende principio de apertura a un mundo— más que a condición de dejar de ser necesidad, es decir, a condición de mudarse en deseo. Desde ahora mismo presentimos que reconocer la necesaria apertura a una exterioridad, como condición de una necesidad que siempre es selectiva, exige distinguir entre una aspiración sin contenido determinado y, por lo tanto, sin satisfacción posible y, por otra parte, la exigencia imperiosa de satisfacción, la necesidad de colmar una carencia —en pocas palabras, entre deseo y necesidad—. Sea como sea, hay que concluir que la abertura al mundo que la satisfacción de tal necesidad requiere no puede reposar sobre la necesidad como tal, pues ésta es, esencialmente, siempre específica, no tiene más que existencia particular y determinada (sin duda es por esto por lo que hay tantos modos de necesidad como objetos de necesidad).

En realidad, esta conclusión deriva del concepto de metabolismo tal como Jonas lo define. Como él mismo no deja de decir, es en la trascendencia temporal de la forma frente a la materia donde se funda la «trascendencia espacial de sí», es decir, la apertura a la exterioridad: la posibilidad de esta apertura remite, pues, al estatus exacto de esa trascendencia temporal. Ahora bien, el metabolismo es libertad en la necesidad, lo que significa que la forma no puede constituirse y mantenerse como tal más que en y por su coincidencia con su materia. La renovación de ésta la determina el hecho de que el ser vivo está sometido a las fuerzas físico-químicas generales y, por ello, debe ofrecer resistencia al riesgo de destrucción o de disolución que éstas representan. Así, el ser vivo únicamente abandona su materia actual para sustituirla por otra materia, la separación respecto a su materia está subordinada a una coincidencia, y la diferencia a una identidad, desde el momento en que la forma viva no puede existir en el seno de la naturaleza sino como realizada enteramente en una materia. En el plano ontológico, el ser vivo debe caracterizarse por la identidad entre la forma y la materia —es un organismo, lo que significa que no es nada *diferente* de sus componentes materiales—, de manera que la separación entre forma y materia y, en consecuencia, la trascendencia de la forma no deben contarse en el haber de la *esencia* de lo vivo, sino sólo en el de su relación con un mundo adverso, en el de su *situación* ontológica. Si hay una trascendencia temporal de la forma respecto a su materia actual no es porque el ser vivo sea siempre excesivo respecto a su determinación material, como si nunca pudiera convenirle materia alguna: al contrario, es porque la unidad que el ser vivo realiza con su propia materia es constantemente deshecha y, por ello, debe ser continuamente

restaurada. Dicho con otras palabras, el exceso de la individualidad viva respecto a su materia no es sino el envés de una carencia de esa materia con respecto a su propia forma. La trascendencia del ser vivo no es una trascendencia positiva, no significa que el ser vivo esté vuelto hacia un más allá de toda materia determinada: es únicamente la contrapartida de una huida o una fragilidad de la materia. En suma, la trascendencia temporal del ser vivo no procede de un exceso del ser vivo sobre él mismo, sino de una carencia debida al hecho de que ese ser vivo está sometido a la adversidad del mundo, adversidad que el metabolismo tiene precisamente la función de superar. O, más bien, el exceso del ser vivo sobre él mismo no es sino el revés de su propio defecto, su trascendencia (formal), la otra cara de una restauración material siempre por reefectuar. Ahora bien, del estatus de la trascendencia temporal procede el de la trascendencia espacial. Todo cuanto acabamos de recordar equivale a decir que el exceso del ser vivo no puede tener otra especificación que la de los contenidos sobre los que se vuelca la necesidad, que su trascendencia corresponde siempre a una carencia y, por lo tanto, a la necesidad de restaurar un contenido determinado. En ningún caso cabe describir la necesidad como una aspiración o una tendencia aún indeterminada, a la que tal contenido vendría después a llenar (y que no llenaría sino parcialmente); por esto es por lo que ella no puede fundar la apertura de un mundo o de un horizonte que serían distintos de los objetos que vienen a especificarla. Lo mismo que la trascendencia temporal no puede dibujar más que un futuro que es ya *tal* futuro, es decir, la presencia de tal componente orgánico, la trascendencia espacial fundada por ella no concierne sino a los objetos parciales de la necesidad y nunca al fondo o al horizonte sobre el que, sin embargo, deben destacarse; en consecuencia, ni siquiera concierne a un «medio», contrariamente a lo que Jonas escribe. Así como no hay auténtica trascendencia temporal —pues el ser vivo no se rebasa, sino que más bien se recupera, se da alcance— no puede haber auténtica trascendencia espacial. La constitución de un mundo distinto a las realidades que el ser vivo encuentra en él supondría una trascendencia temporal auténtica, tendida hacia un futuro indeterminado, un exceso que no fuera la otra cara de un defecto, una aspiración que no fuese la consecuencia de una carencia.

Forzoso es reconocer que la descripción que Jonas ofrece de la relación con la exterioridad que el metabolismo acarrea está marcada por una inconsecuencia fundamental: la apertura de un mundo como horizonte de co-realidad para el objeto de la necesidad no puede fundarse en ningún caso en el metabolismo. La trascendencia

derivada del metabolismo no posee nunca el alcance de un mundo, la exterioridad correlativa de la necesidad es la del objeto circunscrito: no funda el mundo, sino que lo presupone. Así, con el metabolismo tal como lo describe Jonas, es decir, con un vivir que está regido por la necesidad, es imposible dar cuenta de la apertura a una auténtica exterioridad: en el movimiento de satisfacción de la necesidad, el ser vivo no se dirige a una auténtica alteridad. La relación con esto otro que es, por ejemplo, el alimento sigue siendo relación consigo; no relación con lo otro, sino relación consigo en lo otro. La exterioridad no tiene más estatus que el de una mediación en la relación consigo: resulta momentáneamente abierta por la separación temporal entre la materia y la forma, pero esta apertura es una falsa apertura, pues esa separación no es sino un momento de la coincidencia, separación fugitiva, siempre ya colmada. Esto viene a significar que, si bien Jonas muestra por qué el ser vivo debe ir a buscar en el exterior con qué restaurar su completitud, no nos muestra *cómo* es ello posible, es decir, cómo puede *haber una exterioridad* para el ser vivo. Ahora bien —y aquí reside sin duda el punto de fragilidad esencial de la construcción—, esa exterioridad exigiría un tipo de abertura de la que el metabolismo es enteramente incapaz, tal como Jonas lo describe. La satisfacción de las necesidades reclama la relación con la alteridad de un mundo, si bien ésta resulta, al mismo tiempo, impensable en el marco de una filosofía que piensa al ser vivo a partir de esa sola satisfacción: la apertura de un mundo exige una trascendencia cuyo alcance no puede en ningún caso restituirlo la falsa exterioridad del objeto de la necesidad. Esto equivale a decir que, al contrario de lo que parecía al comienzo, la filosofía de la vida de Jonas no nos permite dar cuenta de la intencionalidad, sin la cual una conciencia no puede, sin embargo, ser pensada realmente. Nos había parecido que era partiendo de su enraizamiento vital como tendríamos más oportunidades de dar cuenta del ser de la conciencia, a condición siempre, por supuesto, de que este enraizamiento vital no comprometiese la intencionalidad de la conciencia, como sucede en Ruyer. Ahora bien, es forzoso constatar que, si bien Jonas saca a la luz en el seno del ser vivo, gracias a su teoría del metabolismo, una dimensión de incompletitud y, por ende, un principio de exteriorización, no alcanza a fundar en ella la posibilidad de una conciencia que sea en su fondo relación con la alteridad, pura apertura. No obstante, a pesar de esta grave insuficiencia, Jonas nos señala el camino que hay que seguir. Con seguridad, es sobre la base de una concepción de la vida caracterizada por un defecto o una laguna como se llegará a dar cuenta de su dimensión extática, pero a condición de pensar ese defecto o

esa laguna de tal manera que en él (o ella) se funde la apertura a una *verdadera* trascendencia, es decir, una trascendencia con mucha mayor radicalidad que la de Jonas. El principio de una verdadera intencionalidad habrá que buscarlo, pues, en una dimensión que exceda de la necesidad o de la carencia, dimensión que conducirá finalmente a descartar que al ser vivo sea el metabolismo lo que lo determine, tal como hace Jonas.

La irreductibilidad ontológica del movimiento

Como hemos visto más arriba, el movimiento es la dimensión originaria sobre la que reposa la relación con la exterioridad, o, mejor aún, el movimiento es la forma efectiva de esa relación. Desde el punto de vista de una fenomenología de la vida, el destino de la intencionalidad depende del destino del movimiento, lo que equivale simplemente a afirmar que sólo se puede pensar de manera rigurosa la intencionalidad de la conciencia vital con la condición expresa de dar cuenta de su motilidad de fondo. En efecto, tal como lo habíamos presentido al analizar la fenomenología de Patočka, restablecer la conciencia a partir de su enraizamiento vital —a saber: procediendo de un vivir originario— es concebirla como una fuerza más que como un ver, como un actuar más que como un conocer; en suma, es comprender el movimiento como constituyendo su propio modo de ser. La conciencia es conciencia, es decir, desvelamiento o manifestación, únicamente si es despliegue o avance hacia lo que ella pone de manifiesto, y una fenomenología del vivir, restablecido el vivir en su neutralidad originaria, es necesariamente una fenomenología del movimiento. Por ello, el fracaso de Jonas a propósito de la relación de lo vivo con la exterioridad —que no es sino la cuestión de la intencionalidad de la conciencia— debe remitir a una dificultad presente en su misma manera de concebir el movimiento: si la misma posibilidad de una relación con otro diferente de sí resulta comprometida por la teoría del metabolismo de Jonas, se debe ante todo a que esta teoría impide dar cuenta plenamente de la realidad propia del movimiento. En efecto, es preciso observar que, en el capítulo consagrado al metabolismo, no se hace mención expresa del movimiento. Jonas deduce del metabolismo, entendido como restauración de la materia por la forma, la necesidad que lo vivo tiene de «volverse hacia el exterior», de «dirigirse hacia fuera», pero esa «apertura esencial para encontrar el ser exterior», esa trascendencia espacial no la especifica en ningún momento como movimiento. Jonas demuestra de este modo que lo

vivo no es autosuficiente, que debe mantener pues una relación con lo que no es él si quiere sobrevivir: lo vivo está esencialmente vinculado a un medio. Pero esta relación puede no implicar la motricidad a partir del momento en que lo que el ser vivo debe apropiarse no esté situado a distancia; tal es exactamente la situación de la planta, que existe en continuidad con su medio, dado que es capaz de sintetizar componentes orgánicos de la materia inorgánica. Como hemos visto, en el caso del vegetal no hay plazo entre la necesidad y la satisfacción, pues no hay distancia entre el individuo y el medio que lo nutre y, en consecuencia, no hay movimiento propiamente hablando. Esta situación pone de manifiesto una superioridad del vegetal, más que una deficiencia, y el modo de ser de la planta representa entonces una especie de maqueta ideal, de dibujo acabado del metabolismo. Así pues, sólo con la vida animal aparece la motricidad, motricidad a la que hay que asociar la percepción y la emoción, es decir, precisamente la sensibilidad a distancia y el deseo[253]. Ahora bien, esta especificación del metabolismo según esos tres términos articulados remite, en la medida en que no es precisamente más que una especificación, a una situación singular de lo vivo, la que corresponde al surgimiento de la animalidad. Esta situación se caracteriza por una mayor precariedad, y en este sentido es en el que la «superioridad» del animal desde el punto de vista de la dominación sobre el medio es correlativa de una «inferioridad» metabólica, inferioridad que remite a una incapacidad del animal para sintetizar elementos orgánicos. De modo pues que el surgimiento de la animalidad corresponde al de la distancia entre lo vivo y su medio a partir del momento en que el animal sólo puede alimentarse de seres vivos que, por definición, no están unidos permanentemente a él. El movimiento es pues esa especificación del metabolismo que corresponde al surgimiento de la distancia —el animal se mueve en busca de su alimento—, y el deseo, lo mismo que la percepción —ambos exigidos por el ejercicio de ese movimiento—, no pasan de ser sino especificaciones de la necesidad y de la ipseidad sensible, las cuales, a su vez, son determinaciones constitutivas del metabolismo. Este análisis, aparentemente riguroso y coherente, suscita no obstante un problema, que cabe formular así: ¿Puede el movimiento surgir como una simple especificación del metabolismo, correlativa de la situación en la que se encuentra lo vivo? Conforme al análisis que acabamos de desarrollar, esta pregunta se desdobla según la distinción entre la esencia y la génesis. ¿Cómo es posible el movimiento desde el punto de vista del metabolismo? ¿Cómo ha

podido nacer el movimiento, es decir, al fin y al cabo la animalidad, desde el punto de vista de la evolución? Estos dos aspectos están estrechamente ligados y, si resultara que el movimiento no es pensable más que a partir de un metabolismo entendido de manera por completo distinta a como lo hace Jonas, entonces habría que impugnar también el acercamiento estrictamente evolucionista a la animalidad que ve en ésta una rama singular de la vida caracterizada por una precariedad metabólica.

Jonas nos dice en sustancia que el animal se mueve para alcanzar lo que va a permitirle conservar su forma restaurando su materia; en pocas palabras, se mueve para ir al lugar de su alimento (herbívoro, por ejemplo) o para perseguir a su presa (carnívoro). El movimiento está al servicio de la necesidad y viene a ocupar el sitio del intercambio osmótico con el medio que caracteriza a la planta, sólo que en vez de contigüidad hay distancia. Por lo tanto, el movimiento no arraiga en ningún caso en la esencia del animal en su calidad de ser vivo (la planta no se mueve), sino en la situación singular que lo caracteriza o, más precisamente, que caracteriza al objeto de su deseo, a saber: la distancia. En resumen, el movimiento es «relación con un medio mediado», como escribe Jonas[254], lo cual equivale a afirmar que es mediación. En otros términos, lejos de arraigar en una posibilidad originaria del ser vivo, el movimiento corresponde, igual que las demás actividades vitales, a un defecto o una laguna. Es eso que permite satisfacer la necesidad, es decir, lo que colma la carencia, en la medida en que el objeto capaz de procurar la satisfacción está a distancia y, de este modo, impone un plazo: el movimiento nace de la necesidad, como lo que permite superar el alejamiento de su objeto. Esto es lo mismo que afirmar que el movimiento es extrínseco a la esencia de lo vivo: no arraiga en el ser vivo, sino en un defecto de ser, exactamente en ese defecto de materia inherente al hecho de que lo vivo está expuesto a un medio adverso. Más precisamente, el movimiento corresponde a una doble falta: falta de materia respecto a su forma —rasgo este constitutivo del metabolismo mismo— y falta de cercanía al objeto capaz de compensar esa primera falta. En suma, lo vivo no es móvil por él mismo, sino, al contrario, en cuanto (¡y tanto!) que no es enteramente él mismo: el movimiento viene a colmar la separación que renace entre él y él mismo. Por esto es por lo que, en la perspectiva de Jonas, su finalidad es su propio cese, tendiendo siempre al reposo. En cuanto expresión de un defecto de ser, como en los griegos, sólo se realiza en la forma de su propia negación.

Ahora bien, descrito en estos términos, el movimiento parece tan imposible como necesario, tan imposible ontológicamente como necesario biológicamente. En efecto, no entendemos en modo alguno cómo un ser que no es *esencialmente* movimiento puede súbitamente moverse, cómo puede pues la necesidad desencadenar el movimiento si éste no la precede como posibilidad constitutiva de lo vivo mismo. En efecto, en este punto es preciso poner de relieve una *irreductibilidad ontológica* del movimiento. Con el movimiento accedemos a otro orden de realidad, lo que equivale a decir, en términos clásicos, que el movimiento no puede ser modo o atributo: implica necesariamente la esencia del sujeto, es siempre sustancial, que es lo que Patočka pretendía significar cuando afirmaba que el movimiento es siempre del tipo *genesis-phtora*. No cabe pues pensar el movimiento del animal como algo que le acontezca debido a su situación y a la del objeto de la necesidad; en otras palabras, como algo externo a su esencia. Lo propio del movimiento es que no nace de lo que es ajeno a él, como si fuera sólo una modalidad contingente; no se entra en el orden del movimiento si no se está en él ya siempre. Ciertamente, un movimiento empírico puede empezar, pero porque ya siempre ha empezado, porque se ha precedido en forma de *motilidad* constitutiva y fundamental, en forma de lo que habría que denominar una motilidad trascendental. Añadamos que si el movimiento no empieza, tampoco cesa, de tal suerte que el reposo no es la negación del movimiento, sino un momento constitutivo de éste. Un ser que es esencialmente movimiento no puede salir del movimiento, igual que no ha entrado en él. De manera que un ente no es capaz de *mover*se más que si es capaz de mover*se,* es decir, de llevarse él mismo al reino de la motilidad. Un ente sólo puede entrar empíricamente en el movimiento a condición de que una característica suya sea una motilidad fundamental: no *tiene* movimiento más que en la medida en que lo *es* de alguna manera. Entender el movimiento vivo como algo extrínseco a la esencia de la vida viene a ser pues pensar lo vivo conforme al modelo de lo no vivo, modelo según el cual el movimiento puede ser en efecto un estado, a saber: un modo que no afecta a la esencia. Pero esto es lo mismo que dejarse escapar la especificidad fenomenológica de la vida. Lo propio de los animales es que *se* mueven, lo que significa que son el sujeto de su propio movimiento. Pero decir que son el sujeto de su propio movimiento es reconocer que están ontológicamente situados en la motilidad, del lado de la motilidad, que son esencialmente capaces de movimiento. En suma, nunca entenderemos cómo un ser vivo cuya esencia no englobe la motricidad pueda empezar a moverse para satisfacer unas

necesidades.

Sin embargo, esto es lo que hace Hans Jonas, ya que, como hemos visto, de ninguna manera inscribe la motilidad en la esencia de lo vivo y, aun así, pretende dar cuenta de la motilidad de los animales, por ejemplo en la forma de búsqueda de su presa. La necesidad no puede por sí misma suscitar movimiento si por sí mismo lo vivo no es esencialmente capaz de movimiento. Las condiciones de distancia con las que Jonas relaciona el movimiento no condicionarían nada si el animal no estuviera ya en movimiento. Esto es lo mismo que decir que, lejos de provenir de la satisfacción de la necesidad, el movimiento es su *condición* misma. No es porque lo vivo necesite algo situado a distancia por lo que se pone en movimiento; al contrario, sólo en la medida en que es esencialmente movimiento puede relacionarse con lo que está distante según el modo de la necesidad, es decir, puede apropiárselo activamente. Es el «dominio» de la distancia en y por la motilidad el que condiciona la satisfacción de la necesidad[255]. Nuestra reflexión sobre el movimiento viene a converger aquí con nuestras anteriores observaciones sobre la exterioridad: el fondo de trascendencia sobre el que surge el objeto de la necesidad hacia el que lo vivo avanza sólo puede estar constituido en y por la motilidad esencial de lo vivo. En y por esta motilidad trascendental, que no es aún movimiento hacia algo determinado, se constituye ese horizonte de mundo, que no está aún especificado como objeto de la necesidad, pero que todo objeto requiere como la forma o el elemento de su propia exterioridad. Así pues, nos hallamos en cierto modo ante una disyuntiva: o bien lo vivo es efectivamente capaz de avanzar hacia lo que está lejos para apropiarse de lo que no puede sintetizar, pero hay que admitir entonces que su esencia engloba la motilidad y, en consecuencia, que la descripción que Jonas hace del metabolismo es profundamente inadecuada; o bien nos atenemos a su descripción, pero entonces hay que concluir que el movimiento, aunque necesario para la satisfacción de la necesidad, sigue siendo ontológicamente imposible. En suma, si lo que queremos es medir el alcance fenomenológico del movimiento vivo, es preciso admitir que existe una discordancia fundamental entre, por un lado, la teoría del metabolismo, que se mantiene neutral respecto a la división entre animal y vegetal (lo que implica una ausencia de motilidad profunda), y, por otro lado, el movimiento animal al que, con todo y con eso, ese metabolismo conduce. Para Jonas, lo vivo sigue siendo fundamentalmente un individuo acabado, es sustancia más que fuerza o dinamismo, y el movimiento sólo

puede tener el estatus accidental de lo que viene a restaurar una completitud. Sólo que, por las razones ontológicas de peso expuestas antes, si el movimiento no es más que eso, entonces no es *ni siquiera* eso, es decir, no es en absoluto. Al revés: la entrada de lo vivo en el orden del movimiento, la motilidad esencial exigida por la motilidad empírica de la que da muestras la satisfacción de las necesidades, debe significar una remodelación en profundidad de esa esencia de lo vivo que Jonas refería al metabolismo. Y, en vista de lo que precede, presentimos ya en qué dirección debe emprenderse esa remodelación.

Deseo, distancia y movimiento

Hacia una botánica privativa

Para empezar, en la medida en que, como Jonas ha puesto de manifiesto a propósito del animal, el movimiento vivo es correlativo de un alejamiento del mundo con el que lo vivo se relaciona, pensar lo vivo a partir de su motilidad constitutiva es reconocer que su mundo se caracteriza por una Distancia irreductible. Afirmar que lo propio del mundo vivo es relanzarse incesantemente sin poder extinguirse es *ipso facto* reconocer que el movimiento no alcanza lo que pretende, no posee aquello de lo que quiere apropiarse; en suma, nunca supera la lejanía de su objeto. Dado que es manifiestamente irreductible, esta Distancia no es espacial, lo que equivale a decir que no se confunde con la mera lejanía del objeto, como confirma el caso del vegetal, para el que la contigüidad de su objeto no llega a abolir jamás su vitalidad: se trata de una Distancia ontológica, que puede ciertamente dar lugar a un acercamiento espacial, pero sin que por ello quede anulada. En otros términos, hay una alteridad del mundo de lo vivo que, lejos de ser un obstáculo para su vida o una amenaza suspendida sobre ella, es en realidad su condición. No hay ser vivo si no está ligado a una Distancia irreductible y no hay trascendencia más que para un ser vivo. Ahora bien, si es verdad, tal como hemos recordado al comienzo, que la esencia de la aparición engloba la co-presencia de un Mundo —totalidad no totalizable y, por ello, irrepresentable, implicando por consiguiente su irreductible trascendencia—, suponemos que no habrá aparición sino para un ser vivo, y que la Vida será el verdadero nombre del sujeto, entendido como sujeto de la correlación o sujeto para la trascendencia. En cualquier caso, de esta primera observación se deriva que toda la dificultad se concentrará en el estatus de esa Distancia que, aun dando como da lugar a un paso para atravesarla, sigue siendo, a pesar de todo, irreductible. La vida de lo vivo

nos confronta con el enigma de una espacialidad originaria en la que la profundidad ontológica mantiene un alejamiento en el corazón mismo del acercamiento, alejamiento sin el que precisamente no sería posible la vida.

Por otra parte, Jonas establece que, en el plano de la vida animal, el objeto que, en la percepción, aparece a distancia es dado como objetivo que perseguir en el deseo. Éste, pues, constituye la emoción propia del animal por cuanto se refiere a un futuro. Sin embargo, en Jonas este deseo resulta ser, por así decir, una modificación de la necesidad: es eso en lo que la necesidad se convierte cuando la satisfacción es diferida. El deseo especifica la necesidad en ciertas condiciones; la diferencia entre una y otro sólo expresa la del objeto de una y otro en el orden de la distancia y, por ende, no es más que una diferencia de grado, ya que toda distancia es, por principio, susceptible de ser anulada. Ahora bien, vemos que, al recuperar al ser vivo según su motilidad y al relacionarlo, pues, con un objeto irreductiblemente distante, nos vemos conducidos a caracterizar su «emoción» fundamental —es decir, su subjetividad propia— como deseo. A un objeto que sigue estando irreductiblemente a distancia le corresponde un ser vivo que es esencialmente deseo. Este deseo ya no es una mera modificación de la necesidad, es decir, una carencia que pueda ser satisfecha mediando un plazo —el que se requiere para acercarse al objeto—: es un afecto de un orden totalmente distinto, puesto que la distancia que separa del objeto no es de una naturaleza tal que pueda ser recorrida. De este modo, lejos de tener que referirlo a la necesidad, el deseo es por el contrario el afecto originario del que procederá la necesidad: no hay que definir el objeto del deseo como objeto de la necesidad que está a distancia sino, al contrario, la necesidad como lo que nace del deseo cuando la irreductible Distancia adopta figura de objeto. El surgimiento de la necesidad es el de un objeto con el que el deseo se engaña, pero este engaño resulta, por así decir, necesario ya que el deseo no es pura aspiración vacía: tiende a la satisfacción y debe, por eso mismo, apoyarse en objetos de los que se dirá entonces que tiene necesidad —inclusive si, aun así, ninguno de ellos pudiera calmar su aspiración y, con ello, interrumpir su motilidad—. La necesidad es pues al deseo lo que el objeto es a esa Distancia a la que da figura, es decir, a la que reduce y a la vez conserva.

Al poner en primer plano la motilidad de lo vivo, lo que al final nos vemos obligados a repensar es la relación misma entre el animal y el vegetal. Ante las dificultades que entraña el análisis de Jonas, nos hemos visto obligados a plantear la cuestión de la

posibilidad misma del movimiento, cuestión que no puede resolverse a partir únicamente del metabolismo, sino que, por el contrario, exige fundar los movimientos empíricos en una motilidad constitutiva. Tal como hemos señalado más arriba, esta cuestión remite a la de la posibilidad de la animalidad misma, que es la del surgimiento del movimiento en el seno de la evolución. Ahora bien, a la vista de lo que hemos establecido, resulta imposible afirmar que el movimiento haya surgido y, en consecuencia, que la animalidad haya podido nacer: si el movimiento es constitutivo de la esencia de lo vivo, un ser vivo sin motricidad resulta evidentemente inconcebible. Más exactamente, hemos establecido que era preciso referir los movimientos animales a una motilidad esencial. En la medida en que es precisamente esencial, esta motilidad no puede haber surgido, no puede ser el mero producto de una evolución: lo mismo que los movimientos empíricos se preceden en una motilidad constitutiva del animal, esta misma motilidad se precede en el seno de los demás seres vivos, lo que equivale a decir que ella cualifica la esencia de lo vivo. Podemos expresarlo de otra manera, esta vez desde el punto de vista de la esencia misma del movimiento: si es verdad que éste significa un orden ontológico específico y que, por ende, remite a un sentido del ser irreductible, resulta entonces imposible dividir los seres vivos según su presencia o su ausencia. La vida es la testificación o la encarnación de ese modo de ser, y el movimiento es, en consecuencia, su sustancia misma. En pocas palabras, no se puede inferir de la ausencia empírica de movimiento local la afirmación según la cual el movimiento no sería constitutivo del ser de lo vivo. Pero, ¿qué sucede entonces con el vegetal? ¿Cómo pensar la relación entre vegetalidad y animalidad? Cabría resumir la teoría del metabolismo diciendo que, para Jonas, el vegetal sigue siendo el modelo de lo vivo, de tal suerte que piensa al animal fundamentalmente a partir del vegetal. El animal es el vegetal *más* algo —más la motricidad, la percepción, la emoción—, puesto que, en realidad, no es sino el vegetal *menos* algo —a saber: menos la capacidad de sintetizar elementos orgánicos a partir de lo inorgánico—. Es verdad que Jonas reconoce que, con la animalidad, aparece «una 'actividad' en un sentido enteramente nuevo»[256], precisamente la actividad mediata, que es actividad en la exterioridad, si bien, como el término mismo indica, esa actividad mediata no pasa de ser una modificación de la actividad inmediata que caracteriza al vegetal. Todo lo que podemos pues decir es que, con la existencia animal, los caracteres de lo orgánico evidenciados en el plano de lo vegetal, «salen plenamente a la luz»[257]. Es poco

discutible que el modo vegetal de existir constituye el modelo a partir del cual ha sido construido el concepto de metabolismo. Éste designa fundamentalmente la actividad gracias a la cual una forma se conserva como tal renovando incesantemente su materia mediante un intercambio continuo con el exterior. No se puede describir mejor el modo de ser del vegetal, cuya individualidad se ofrece como unidad morfológica y cuya actividad esencial es garantizar los intercambios con el exterior, reconstituir su propia sustancia sintetizándola a partir de elementos inorgánicos. La idea de libertad en la necesidad se ajusta por antonomasia a la planta, que no puede liberarse de la materia si no es renovándola, que, por ende, no se libera tanto de la materia cuanto de su actualidad.

Pensándolo bien, no es esto lo que se impone cuando tomamos en consideración la existencia del animal, el cual más bien manifiesta una libertad liberada de la necesidad. En efecto, el animal manifiesta una actividad que no parece estar únicamente al servicio de la auto-reproducción: juega, explora, pelea, descansa, de tal manera que, si bien los biólogos acaban remitiendo muchos de sus movimientos a la exigencia reproductiva (de sí y de la especie), en realidad tenemos más bien la impresión de que la actividad metabólica es un proceso limitado y subordinado, una mediación al servicio de una actividad profusa, cuyo alcance parece rebasar ampliamente la mera pretensión de reconstituir un individuo. Expresado de otro modo, el animal únicamente puede ser reconducido al metabolismo a condición de recuperarlo en el nivel estrictamente bioquímico de las síntesis moleculares y de las reproducciones celulares, es decir, en el nivel de lo que comparte con la planta —en detrimento del plano «psicológico» y etiológico, en el que el animal aparece según su comportamiento, su modo de existir propio—. Si bien, por supuesto, ninguna motilidad será nunca descubierta en el plano del análisis bioquímico. Así, contrariamente a lo que pretende cuando resalta el concepto de metabolismo, Jonas no capta la vida en su fenomenicidad, no describe el fenómeno de la vida: al contrario, la recupera a un nivel que no es ya fenoménico, sino objetivo (en el sentido de la objetividad científica), nivel que es, en efecto, aquél en el que es posible una determinación precisa del vegetal[258] —incluso si, después, integra elementos tomados de la fenomenicidad—. La subordinación metabiológica, es decir, filosófica del animal a la planta está de hecho regida por una subordinación subrepticia del orden fenoménico al orden objetivo, de lo fenomenológico a lo bioquímico. Sea como sea,

cuando Jonas describe el metabolismo, lo que tiene presente es el modo de ser del vegetal, a saber: la actividad fundamental de auto-reconstitución —de mantenimiento de una forma que es excepcional en el universo físico y, por ello, está expuesta siempre a su amenaza— mediante renovación incesante de una materia. Subrayemos de inmediato, para ir anticipando, que esta elección del vegetal va de la mano con cierta idea de la vida como autoconservación o como supervivencia. Elegir al vegetal como matriz de lo vivo y caracterizar la vida como autoconservación contra la amenaza permanente de negación son las dos caras de una misma decisión teórica, cuya expresión articulada es la teoría del metabolismo. A partir de ahí, en esta perspectiva, el animal es un «supervegetal», es decir, un vegetal que, debido a una inferioridad inicial —su incapacidad para sintetizar sustancia orgánica— ha desarrollado unas «facultades» (movimiento, percepción, deseo) que le permiten suplir con holgura ese defecto inicial, conservar su individualidad —aun cuando, como por otra parte Jonas subraya, esa ganancia en la complejidad y la libertad tenga como contrapartida un aumento de la precariedad—. El animal es pensado pues con referencia al vegetal, y el abismo que los separa en el plano metodológico debe poder ser reconducido a una diferencia de grado. La distancia a la que es debido el surgimiento el modo de ser animal no es más que una distensión de la continuidad osmótica: el animal es un vegetal que perdió el contacto y que tiene, pues, que encontrar el medio de apropiarse de lo que ya no está en continuidad con él. De esta manera es cómo la percepción nace de la sensibilidad primaria por alejamiento espacial de su objeto, el deseo de la necesidad por alejamiento temporal del objetivo, y, en fin, el movimiento de la inmotilidad o, más exactamente, el desplazamiento del intercambio osmótico.

Ahí precisamente reside lo que hemos mostrado como imposible. De la inmotilidad no puede surgir el movimiento; una vida vegetativa no puede transformarse en dominación activa del mundo. Que seres vivos sean capaces de movimiento significa pues que éste forma parte de la esencia de la vida: el movimiento nace con la vida y nunca en el seno de la vida. Ahora bien, hay que extraer las consecuencias de esto. En efecto, afirmar que el movimiento es constitutivo de lo vivo como tal equivale a sostener que el animal, caracterizado por la motilidad, es lo vivo por excelencia o el modelo mismo de lo vivo y, en consecuencia, que *el vegetal debe en adelante ser pensado a partir del animal.* Tomar en consideración el movimiento vivo desde el punto de vista de lo que funda su posibilidad conduce, así, a una inversión pura y simple de la posición de Jonas: el animal

ya no remite al vegetal, como eso a lo que viene a especificar o a hacer más complejo, sino que, por el contrario, constituye el modo de ser de referencia a partir del cual el mismo vegetal ha de ser pensado —sin lo cual el acceso al modo de ser animal nos resultaría enteramente vedado—. El animal no es un ser vivo que posea algo más que el vegetal (sobre un fondo de inferioridad metabólica); al contrario, es el vegetal el que posee algo *menos* que el animal, el cual, por su parte, ofrece el modo de ser arquetípico de lo vivo. En este punto nos embarcamos pues en la vía de lo que podríamos denominar una *botánica privativa,* por comparación con la «zoología privativa» de Heidegger. En efecto, lo mismo que la «ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un 'mero vivir'»[259], la metabiología del vegetal determina lo que debe ser para que sea posible algo que exista únicamente como vegetal. Así como es a partir del *Dasein* como desembocamos privativamente en lo que no es más que vivo, es a través del animal como desembocamos, siguiendo un procedimiento privativo, en el ser de la planta: el animal es lo que debe ser para que sea posible algo que no sea más que vegetal. La animalidad aporta una esencia de la vida respecto a la cual la existencia vegetal aparece como una modalidad, por así decir, mínima. Este vuelco, que venía exigido por tomar en consideración lo que la posibilidad del movimiento requería, conduce a subordinar el plano bioquímico al plano fenomenológico o existencial, cosa que, precisamente, el proceder de Jonas no permitía. Ahora, de lo que se trata es de captar, a partir del caso privilegiado del animal, la vida como cierta manera de existir, caracterizada principalmente por el movimiento, de tal manera que el ser de la planta también sea captado en el plano fenomenológico y que el metabolismo, que Jonas ponía en primer plano, aparezca definitivamente como subordinado.

Un acercamiento así conduce entonces a invertir los signos de la descripción de Jonas. Consiste en captar lo vegetal como defectivo respecto al animal: como el animal menos algo. De este modo, la distancia no es ya una distensión de la continuidad osmótica, sino la peculiaridad propia de la relación que lo vivo mantiene con su mundo, de suerte que la proximidad o la continuidad con el medio, propia de la existencia vegetal, sea ahora una falta de distancia. De ello se deriva que la mera satisfacción inmediata de las necesidades, característica de la existencia vegetal, debe ser entendida como un deseo degradado, un deseo que ha caído en la trampa de la posesión de un objeto que se supone

que ha de apaciguarlo. El deseo no es una necesidad cuyo objeto esté distante; más bien es la necesidad la que es un deseo cuyo objeto estaría próximo. Pero aún esta proximidad es una falsa proximidad, puesto que la relación con la trascendencia es constitutiva de la existencia vital, puesto que el establecimiento de una contigüidad espacial, propia de lo vegetal, no significa que toda distancia haya quedado suprimida. Se trata tan sólo de comprender que la distancia no posee un significado originariamente espacial, y que el espacio, más que ser su condición, es una modalidad suya: no es porque las cosas estén en el espacio por lo que pueden estar lejos; al contrario, es porque *están* lejos —porque la distancia caracteriza pues su ser— por lo que pueden estar en el espacio. De modo que, no por desconocer el alejamiento espacial característico del objeto del deseo animal, supera la vida vegetal su distancia fundamental, que es insuperable al ser, por así decir, interior. La distinción entre animal y vegetal no puede remitir al estatus espacial de su objeto (distante o en contacto con él), pues esta posición es derivada respecto a un alejamiento fundamental, dado que la distancia espacial, al igual que el contacto, no son sino dos modalidades, por así decir, geométricas de un alejamiento o una profundidad pre-geométricas o pre-espaciales. Este alejamiento es el que precisamente la existencia animal permite ver: la distancia espacial de su objeto revela su distancia ontológica o mejor dicho: la inestabilidad característica de los movimientos del animal y la insaciabilidad que revela su deseo ponen de manifiesto que, más allá de la distancia espacial, el animal se relaciona con una distancia ontológica y, en consecuencia, irreductible.

Finalmente, así como la necesidad vegetativa puede ser aprehendida privativamente a partir del deseo animal, la relativa inmotilidad de la planta debe ser comprendida en negativo desde el punto de vista del movimiento constitutivo de la vida. Lo cual equivale a sostener que la planta no es inmóvil, no es ajena al orden del movimiento: su actividad no es un no-movimiento, sino más bien un menor movimiento, un movimiento incoativo. Por ende, no hay que afirmar que el movimiento nace con la animalidad, sino más bien que encuentra trabas en la vegetalidad, que lo limita. En realidad, el propio Jonas reconoce que existe una motilidad vegetal, aunque esté marcada por la lentitud, la ausencia de desplazamiento, la continuidad y la irreversibilidad[260]. Es éste el momento, en efecto, de recordar que el movimiento no cabría reducirlo al movimiento local, el cual es, por el contrario, una modalidad entre otras de un cambio que puede particularmente

ser sustancial u ontológico, es decir, dar lugar a un nacimiento o a una desaparición, pero también cualitativo (alteración) o cuantitativo (crecimiento). Y, sin duda, se debe a que no introdujo estas distinciones con suficiente cuidado, por haber quedado pues implícitamente prisionero de la reducción espontánea del movimiento al movimiento local únicamente, el que Jonas evite introducirlo en su descripción general del metabolismo y se lo reserve a la existencia animal. Ahora bien, hay indiscutiblemente un movimiento, una actividad vegetal, pero se podría decir que ésta expresa una relación con una distancia que es ontológica más que propiamente espacial: por esto es por lo que esta actividad no se despliega en desplazamientos, al menos en desplazamientos que trasladan al sujeto vivo en su totalidad. En este sentido, la vida vegetal representa una especie de esbozo del movimiento vital, cuya culminación resulta ser entonces el movimiento propiamente espacial del animal. Representa una especie de descubrimiento originario de la exterioridad, de iniciación al mundo, de entrada en el espacio: mientras que el animal se mueve en un mundo ya disponible, ya constituido, la planta despliega, por decirlo así, el espacio ocupándolo, es decir, desarrollándose. Es también en este sentido como cabe entender las consideraciones de Scheler sobre la vida vegetal, aun cuando el contexto sea otro. A su entender, «la dirección *esencial* de la *vida,* que designa la palabra *vegetativo* [...] es un impulso dirigido íntegramente *hacia fuera.* Por eso llamo *extático* al *impulso afectivo* de la planta»[261]. Scheler entiende que el movimiento vegetal no está centralizado, que no vuelve sobre él mismo, que se despliega exclusivamente del centro a la periferia[262]. Ahora bien, este éxtasis al que corresponde el movimiento de crecimiento vegetal pone de manifiesto una relación incoativa con la exterioridad, el descubrimiento de una trascendencia que es ante todo ontológica (el crecimiento es aspiración a un afuera, avance hacia algo otro), más que propiamente espacial. De este modo, hay un movimiento vegetal, dado que la esencia de la vida engloba movimiento, y debe ser captado privativamente a partir del movimiento animal, el cual está marcado por la entrada en la espacialidad propiamente dicha o, mejor, por una forma de dominarla. Igual que la continuidad del vegetal con su medio es negación de la distancia y su necesidad es negación del deseo, el movimiento extático de la planta debe ser comprendido privativamente a partir del desplazamiento animal: éste es despliegue y dominio del espacio mientras que aquél es simple entrada en la exterioridad. Comprender que el ser de lo vivo debe ser reconducido al del movimiento

—sin lo cual los movimientos de los animales y la exterioridad originaria que suponen resultan definitivamente impenetrables— es comprender que no hay más botánica que la privativa.

Y, para terminar, de todo esto se sigue que afirmar que el animal surge es algo que carece de sentido, que la tesis de Jonas —procedente en línea recta de un evolucionismo asumido—, según la cual «una rama particular de la vida» desarrolló una capacidad para vincularse al medio de un modo dinámico, es inaceptable. Sostener que el movimiento no puede empezar, que es constitutivo de lo vivo, equivale a reconocer que la génesis remite a la esencia, que el orden genético del surgimiento revela una precesión constitutiva. El propio Jonas lo reconoce ya que, si bien suscribe el esquema darwinista, lo interpreta en un sentido opuesto a las versiones corrientes, a saber: no tanto como que permite reducir el hombre a su animalidad cuanto que revela una precesión de los rasgos humanos en el seno de las formas animales más elementales[263]. Sólo que no extrae todas las consecuencias en lo que concierne a la relación entre animal y vegetal. Construye ciertamente una teoría del metabolismo que se supone ha de dar cuenta de la posibilidad de la existencia animal y, en esto, establece un modo de precesión de lo «superior» en lo «inferior». Pero Jonas no mide plenamente el alcance de lo que implica el modo de ser animal y del significado ontológico del movimiento que lo caracteriza, lo cual equivale a afirmar que está implícitamente dominado por el modelo de la planta. De donde se deriva una especie de imprecisión, por no decir de incoherencia, en la medida en que su teoría del metabolismo da por supuesta una exterioridad primordial que es incapaz de fundamentar y unos movimientos animales que ninguna motilidad intrínseca fundamenta y explica. En suma, al convertir la animalidad en un modo de ser que hay que poder pensar a partir del metabolismo depurado cuya realización es la planta, se impide a sí mismo dar cuenta de la especificidad animal.

Vida y no ser

Este relativo fracaso fenomenológico revela unos presupuestos tanto en cuanto al sentido de la vida como en cuanto al de la realidad, y será en este punto donde concluiremos. La actividad que Jonas describe bajo el concepto de metabolismo aparece como la configuración teórica de cierta idea de la vida enteramente tradicional: la vida es íntegramente lucha por la conservación del ser vivo, acto de mantenerse en vida. El revés de la existencia del individuo vivo, de su actividad vital, es su sujeción absoluta a la

presión de la necesidad: la contrapartida de su libertad es la necesidad; la contrapartida de su potencia, su indigencia. Esto es lo mismo que sostener que, en el fondo, la vida es supervivencia, que su único fin es la conservación del ser vivo, es decir, de ella misma. Esta idea de la vida se caracteriza por una circularidad lógica, puesto que la vida está presupuesta en su propia definición (vivir es conservarse como ser vivo, es mantenerse en vida), pero esta circularidad no es un vicio lógico: es su misma condición. Digámoslo de otra manera: en la medida en que, al conservar un individuo vivo, se conserva ella misma, la vida es una esencia que tiene como contenido producir el hecho cuya esencia es, o sea, es una esencia que consiste en afirmar su propia facticidad. Aquí, la determinación se agota en poner la existencia cuya determinación es, sin embargo. Nos hallamos de nuevo frente a una circularidad lógica: la esencia no puede tener como contenido su propia facticidad, puesto que no hay hecho más que en virtud de su esencia —pero esta circularidad es la propia expresión de la vida en su efectividad—. La vida es siempre lo que se presupone a sí misma —lo que finalmente equivale a afirmar que, al menos en esta perspectiva, la vida es lo que no puede tener sentido—. Ahora bien, para el propio Jonas, esta idea de la vida, que subyace al concepto de metabolismo, es correlativa a una manera de aproximarse a ella que la recupera desde el punto de vista de su relación con la muerte, en el horizonte de su destrucción. La vida es lo que está fundamentalmente expuesto al riesgo de su abolición: es, de entrada, relación con su negación posible y no puede, pues, existir sino como negación de esa negación. Citemos el texto más sorprendente a este respecto (volveremos sobre él):

> El privilegio de la libertad carga con el peso del desamparo y significa: existir en peligro. Pues la condición fundamental de este privilegio reside en el hecho paradójico de que, debido a un acto original de separación, la sustancia viva se ha desgajado de la integración universal de las cosas en el todo de la naturaleza para ponerse frente al mundo, introduciendo así, en la indiferente seguridad de la posesión de la existencia, la tensión entre ‘ser y no ser’ [...]. Cualificado en lo más íntimo por la amenaza de su negación, el ser debe aquí afirmarse, y el ser que se afirma es existencia en cuanto demanda. De este modo, el ser mismo, en lugar de un ente dado, se ha convertido en una posibilidad que hay constantemente que realizar, que hay incesantemente que recobrar por encima de su contrario incesantemente presente, el

no ser, que terminará inevitablemente engulléndolo[264].

De modo que, a pesar de su preocupación por describir el fenómeno de la vida como tal, Jonas no llega a pensar la vida más que a partir de la muerte: no la aprehende a partir de ella misma como una afirmación cuyo sentido quedaría por explicitar, sino a partir de su otro, como una negación que no tiene más sentido que su propio ejercicio: vivir es estar en relación con su propia muerte, es detener la amenaza permanente de la aniquilación. Esta primera conclusión reclama al menos tres observaciones.

Jonas parece repetir aquí, de manera evidentemente mucho más elaborada, una concepción ingenua (e históricamente aplastante) de la vida que la asimila con la supervivencia y, de este modo, la deja reducida a la actividad de satisfacer las necesidades. Pero, por otro lado, en sus afirmaciones resuena cierto número de enunciados heideggerianos[265], hasta el punto de que a veces uno tiene la impresión de asistir a una trasposición de ciertos rasgos fundamentales de la analítica del *Dasein* al plano de la vida en general en el marco de una ontología realista. Quizá sea la dependencia que siguió manteniendo respecto a Heidegger[266] la que explique, más que la concepción «pragmática» de la vida dominante en el evolucionismo, el que, en su aproximación a la vida, resulte tan relevante la relación de ésta con la muerte. En cualquier caso, esto es lo que Nathalie Frogneux sugiere con gran lucidez en la obra que consagra a Jonas:

> Su filosofía de la biología se muestra fundamentalmente marcada por los existenciarios (el cuidado, el ser para la muerte y la soledad), cuando a lo que aspira es a ‘corregir’ el existencialismo heideggeriano de su defecto idealista pensándolo a partir de la materia viva. La cuestión sería entonces la de saber si no le está concediendo demasiado a lo que denuncia como un avatar del idealismo contemporáneo como para poder realmente pretender superarlo[267].

No obstante, y ésta es nuestra segunda observación, precisamente en la medida en que Jonas se sitúa en el plano de la materia viva, la relación del ser vivo con el no ser aparece como eminentemente problemática en lo que a su posibilidad misma concierne. En efecto, que el ser vivo se haya separado de la materia inerte y esté pues objetivamente

sometido a la potencia igualadora y disolvente de las fuerzas que reinan en ella no implica en ningún caso que el ser vivo esté «por él mismo» expuesto a esta amenaza de negación, es decir, que esté *en relación* con el no ser. Dicho de otra manera, Jonas pasa subrepticiamente de una negación externa a una negación interna, haciendo como si el riesgo objetivo de destrucción de lo vivo, inherente al juego de las leyes de la materia, implicase que lo vivo *sintiese* una amenaza, una fragilidad, en una palabra: una relación con el no ser como tal. Ahora bien, este paso es todo salvo evidente, pues el no ser por el que pretendidamente está habitado el ser vivo, sobre el que se supone que su ser en cierto modo se columpia, no tiene por así decir ninguna positividad como tal no ser, puesto que no tiene más contenido que la existencia de una naturaleza física. Por esto es por lo que se trata sólo de una negación externa o de un no ser relativo: corresponde a la sola oposición o tensión entre las fuerzas de la naturaleza y el individuo vivo. Pero se trata de una tensión objetiva, que sólo tiene sentido para el observador de la vida, y no para el propio ser vivo. Así pues, lo vivo únicamente podría relacionarse con ese no ser si ocupara el lugar del observador y sobrevolara su propia posición, lo que entra en contradicción con su esencia. Pero, desde el punto de vista del propio ser vivo, no se entiende cómo la tensión y el riesgo objetivo de destrucción, inherentes a su desgajamiento del mundo y a su clausura ontológica, pueden ser interiorizados en forma de tensión, por así decir, vivida entre el ser y el no ser. En otros términos, el «no ser» no tiene más contenido que la existencia misma del mundo, en la medida en que el ser vivo se ha aislado de él al constituirse como individuo, hasta el punto de que la negatividad de la naturaleza exterior es sólo la contrapartida de la primera negación que el ser vivo efectuó al desgajarse del mundo. En suma, no hay otra negación que la separación original en la que descansa el ser de lo vivo. Pero entonces, si el no ser no tiene más realidad que el ser mismo de lo vivo en cuanto individuado, no vemos cómo lo vivo puede «columpiarse entre ser y no ser», cómo el no ser puede ser «una alternativa contenida en el ser mismo».

Se trata de una grave objeción, dado que es sobre esa tensión sobre la que descansa el propio dinamismo vital. Jonas nos dice en efecto: «Cualificado en lo más íntimo por la amenaza de su negación, el ser debe aquí afirmarse, y el ser que se afirma es existencia en cuanto demanda. De este modo, el ser mismo, en lugar de un ente dado, se ha convertido en una posibilidad que hay constantemente que realizar, que hay incesantemente que recobrar por encima de su contrario incesantemente presente, el no

ser, que terminará inevitablemente engulléndolo»[268]. La afirmación en la que consiste lo vivo, es decir, la necesidad (la demanda) que lo empuja hacia una nueva materia, descansa enteramente en el hecho de que la amenaza de la negación lo cualifica «en lo más íntimo». A partir de ahí, la imposibilidad de una auténtica relación con el no ser compromete la posibilidad misma del metabolismo: no vemos finalmente qué empuja al ser vivo a renovar su materia. Se entiende que lo que aquí está en juego es la pretensión de ofrecer una descripción del metabolismo como fenómeno objetivo y, en consecuencia, la confusión subrepticia entre el punto de vista objetivo y el punto de vista, fenomenológico, de lo vivo mismo. En el plano objetivo no cabe pensar ninguna relación con el no ser, y la amenaza no puede ser inscrita en el corazón de lo vivo si no es al precio de renunciar a ese punto de vista. Así que, al final, una de dos: o nos atenemos a la aproximación objetiva, que es supuestamente la de la teoría del metabolismo, pero entonces ni siquiera entendemos cómo éste, como mera satisfacción de necesidades, es posible, al carecer de una experiencia de lo negativo; o bien reconocemos que lo vivo es efectivamente una «posibilidad que hay que realizar» más bien que un estado, que su ser le es, por así decir, confiado como lo que debe efectuar sin cesar, pero entonces ello exige introducir en el corazón mismo de lo vivo una dimensión de negatividad o de carencia que obliga a rebasar el plano objetivo y vuelve inmediatamente caduca la teoría del metabolismo. La verdadera pregunta es entonces esta otra: ¿Cuál es el sentido del ser de lo vivo entendido como lo que es capaz de una incesante actividad, como lo que tiende a hacerse perenne?

Aquí es donde las condiciones nos llevan a cuestionar aquello de lo que son condición, a denunciar como apariencia lo que se ofrecía como la realidad misma. En efecto, esa actividad vital mínima a cuya descripción Jonas se limita sólo puede ser pensada si la negatividad es introducida en el corazón de lo vivo *como su modo de ser mismo.* ¿No equivale esto a afirmar que lo vivo sólo puede moverse y sobrevivir si el no ser está efectivamente en el corazón de su ser, si su existencia se caracteriza, pues, por un defecto fundamental? Lo vivo únicamente vive si no es lo que es o, más bien, si es lo que es como defecto o como carencia, es decir, como lo que indefinidamente tiene que ser. Este defecto no es objetivo, es constitutivo del modo de existir de lo vivo, y ésta es la razón por la que es irreductible. De forma que la tensión entre ser y no ser no puede habitar lo vivo sino a condición de remitir a una identidad —el ser de lo vivo es el de

una negación— que adopta la forma efectiva de un defecto. A lo vivo nada le falta, de nada carece, no porque se caracterice por la completitud, sino porque, por el contrario, existe como defecto o carencia. En suma, lo que Jonas no percibe es que lo vivo no puede relacionarse con el no ser, no puede *tenerlo,* más que *siéndolo,* lo cual equivale a superar la alternativa —todavía abstracta, ya que nacida del pensamiento objetivo— entre ser y no ser en beneficio de un modo de existir más profundo, que una fenomenología de la vida tiene precisamente la tarea de explicitar. Pero aquí es donde la condición cuestiona la realidad misma cuya condición se supone que es. Al subordinar la necesidad a ese modo de existir singular que hemos calificado como carencia de sí, nos hemos pasado de frenada. En efecto, si lo vivo existe siendo su propio defecto, precisamente no siendo lo que es, su vida no puede quedar reducida a la satisfacción de las necesidades. Al abandonar el plano objetivo para colocarnos en un plano existencial, descubrimos que la noción de necesidad carece de pertinencia biológica. En la medida en que lo vivo carece, por así decir, de un ser suyo (y no de una parte material de la que su forma se constituye) —y sólo en este sentido puede caracterizarlo el no ser—, es evidente que su vida no podrá consistir en perseguir tal o cual sustancia. Decir que existe como defecto de sí viene a ser afirmar que nada puede colmarlo y que, en consecuencia, la vida no consiste simplemente en perseguir algo. Todo el asunto reside en comprender de qué modo efectivo se realiza esa existencia marcada por la negatividad, en determinar con qué se relaciona originariamente lo vivo, de qué es el revés su defecto constitutivo. Así, la negatividad que Jonas introduce con toda razón en la existencia vital únicamente es pensable si se renuncia a una aproximación objetiva y, en consecuencia, a la teoría del metabolismo como actividad restauradora de la integridad vital, de satisfacción de las necesidades.

Esto nos conduce en línea recta a nuestra tercera observación. El problema estriba en que precisamente haya una integridad que restaurar, es decir, en que lo vivo se caracterice por ser *individuo.* Tal es el presupuesto fundamental de la descripción de Jonas: la realidad de lo vivo es la de un individuo, de un sí mismo (y, así pues, de hecho, de una forma) que se constituye al aislarse él mismo del resto de la realidad, de manera que, si nos fijamos bien, pone toda su actividad al servicio de esa individualidad que se trata incesantemente de preservar, de reconstituir. Dicho con más rotundidad: según hemos visto, no hay más individualidad que la viva, «sólo son individuos esas entidades

cuyo ser es su propio hacer»[269], de suerte que son pura y simplemente equivalentes ser vivo y ser individual. En efecto, desde el momento en que el ser de lo vivo es pensado a partir del proceso de separación, de segregación y, por ende, de aislamiento del resto de la materia, su individualidad implica un hacer, consiste en efectuar continuamente esa separación. La aproximación objetiva a lo vivo, considerado como lo que proviene de un proceso de escisión, su caracterización como individuo y la definición de su modo de ser como metabolismo están profundamente imbricados. Pero, ¿tiene lo vivo que ser pensado como un individuo? Las observaciones que hemos hecho más arriba acerca de su modo propio de existir nos invitan evidentemente a ponerlo en duda. Si lo vivo existe como su propio defecto, es decir, si permanece siempre más acá de él mismo, no puede ser pensado como un individuo; por el contrario, su defecto de ser es *ipso facto* un *defecto de individualidad.* Esto significa no que se disuelve en la generalidad o en el anonimato, sino que su existencia es precisamente un *proceso* de individuación. Lo vivo es con miras a una individualidad siempre renovada o prorrogada, y, en esto, la actividad vital se confunde finalmente con el movimiento de individuación. Precisemos: no es que lo vivo restaure una individualidad siempre ya constituida y siempre amenazada, como resulta ser para Jonas, sino que más bien produce o conquista una individualidad que siempre es aplazada en esa misma conquista y, así pues, existe, por así decir, como su propio horizonte o su propia inminencia. El asunto radicará en comprender en qué consiste ese horizonte de individualidad, con qué se relaciona lo vivo, habida cuenta de que ese horizonte reclama y, al mismo tiempo, impide una auténtica individuación. Esta última observación nos conduce a la obra de Ruyer, con la que habíamos empezado esta parte. Habíamos mostrado que, con la teoría de los dominios de sobrevuelo, Ruyer daba cuenta de la unidad y, con ello, de la individualidad de lo vivo, más que de su vitalidad. Establecimos, en efecto, que su perspectiva no permitía integrar la dimensión intencional de la conciencia. En pocas palabras, en Ruyer la individualidad de lo vivo se produce a costa de su apertura al exterior. Ahora bien, nuestra última observación quizá justifique darle un alcance más general a esta conclusión. En efecto, en el propio Jonas es la imposibilidad —que nosotros hemos establecido— de dar cuenta de la apertura al exterior como tal, entendiéndolo no como este o aquel objeto de la necesidad, la que nos deriva hacia su teoría del metabolismo, deudora también ella de haber determinado lo vivo como originariamente individuado. También en Jonas la individualidad conferida a

lo vivo se paga con la incapacidad de dar cuenta de la intencionalidad como tal. Por encima de su fundamental divergencia, Jonas y Ruyer manifiestan una comunidad, por así decir, negativa, en el fracaso ante la cuestión de la apertura al exterior. Esto nos confirma en la convicción de que si, en nuestro acercamiento a lo vivo, suspendemos la determinación de la individualidad, contaremos con más oportunidades de dar cuenta de su apertura al exterior y, por ende, de fundar la identidad entre vida y conciencia, esto es, de darle un sentido al vivir.

Todas estas consideraciones confluyen en una única conclusión crítica: al abordar lo vivo, Jonas no escapa de la *ontología de la muerte,* cuyos contornos históricos él mismo había perfilado. Esta conclusión hay que entenderla en un doble sentido. La vida es recuperada desde la perspectiva de su propia negación, más que a partir de ella misma: el presupuesto que sigue subyaciendo al concepto de metabolismo es que la vida es negación de la muerte. Pero, en segundo lugar, la vida es definida como negación de la muerte en la exacta medida en que se piensa que procede de un «acto original de separación», de haberse «desgajado de la integración universal de las cosas en el todo de la naturaleza para ponerse frente al mundo». Al considerar de este modo la vida, se la sitúa en el seno de una naturaleza objetiva frente a la cual aparece entonces como una excepción. Al abordar la vida a partir de lo que no es ella, a partir de lo «sin vida», Jonas repite el gesto inaugural de la ontología de la muerte, y, por abordarla a partir de lo que no es ella —a saber: a partir de una naturaleza inerte—, la vida será definida como oposición a su propia negación: la relación constitutiva de la vida con el no ser es la consecuencia de ese desgajamiento inicial respecto a lo inerte. Esa doble negación, negación de lo inerte mediante separación y negación activa de la amenaza de destrucción que representa el mundo físico, circunscribe exactamente el espacio de una ontología de la muerte, que, al fin y al cabo, no es sino el otro nombre de la ontología realista o naturalista, plenamente asumida por Jonas[270]. Es verdad que, consciente de los callejones sin salida en los que una ontología como ésta se pierde cuando aborda la vida, Jonas se esfuerza a continuación por evidenciar la irreductibilidad ontológica de lo vivo, pero ello sucede, por así decir, ya demasiado tarde: la irreductibilidad ontológica de lo vivo únicamente puede fundarse entonces en un acto —que distinga al metabolismo de otros procesos similares— que remite a un sí mismo, es decir, sólo puede fundarse en la reintroducción de la dimensión del alma o del espíritu. Jonas se ve

pues inevitablemente llevado, se diría que sin darse cuenta, a la metafísica dualista en la que la ontología de la muerte acaba siempre desembocando. El precepto con el que hemos concluido la primera parte de esta obra se revela, así, tan indispensable como difícil de llevar a cabo. Sólo se está en condiciones de acceder al sentido del ser de la vida si se efectúa una *epojé* de la muerte, en la doble forma de dejar en suspenso tanto la muerte a la que está expuesta la vida como la ontología naturalista de la que procede esa definición de la vida. Esto equivale a decir que es preciso partir de la vida de lo vivo y en ningún caso de su muerte posible ni, en consecuencia, del mundo natural del que se supone que la vida surge.

III. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA PRIVATIVA

La conciencia como limitación de la vida

Como establecimos al comienzo, una fenomenología de la vida respetuosa de la condición del sujeto, que es parte del mundo y a la vez sujeto para el mundo, debe confrontarse con la unidad originaria de un vivir subtendido entre los polos que son el estar-en-vida y el sentirlo (*l'éprouver*). Expresado esta vez desde el punto de vista de la dualidad derivada entre *Leben* y *Erleben,* esta fenomenología debe pensar que la actividad perceptiva es una actividad vital o, lo que viene a ser lo mismo, que la vida de los vivos se caracteriza por una esencial transitividad. Nos hemos visto obligados a reconocer que, a pesar de los intentos significativos en ese sentido, la fenomenología «clásica» sigue, en el fondo, siendo deudora de la separación de los dos sentidos del vivir al mantener la diferencia entre vida y conciencia, entre una existencia simplemente vital y una existencia iluminada e iluminadora. Por esa razón nos hemos asomado a unas filosofías que intentan fundar de verdad la identidad entre conciencia y vida, a riesgo de salirnos momentáneamente del marco fenomenológico. La filosofía de Ruyer reposa sobre la afirmación de que son plenamente idénticos el organismo y la conciencia, siendo asimilable la organización que el cerebro revela, por ejemplo, a un auto-sobrevuelo, a una autoconciencia en la exterioridad. Pero el precio que hay que pagar por esta identificación es la pérdida pura y simple de la transitividad, es decir, de la intencionalidad por la que habíamos caracterizado a la conciencia. La identificación de la conciencia con la vida tiene pues, como grave contrapartida, resaltar únicamente la dimensión de la inmanencia. Al final, sucede como si Ruyer confiriese realidad (e incluso considerase como las únicas reales) a las formas que el organicismo (Goldstein, Merleau-Ponty) referían erróneamente a un sujeto perceptor: los dominios de sobrevuelo vendrían a ser como formas que reposaran sobre ellas mismas, se unificasen ellas mismas, sin intervención de otra conciencia que la que en realidad ellas son. Este fracaso, por lo menos, nos permitió precisar los términos del problema: es en calidad de transitividad fundamental como la conciencia ha de ser identificada con la vida. En efecto, a diferencia de Ruyer, quien sigue refiriendo la vida a la organización, es decir, a lo vivo, tenemos que entender lo vivo a partir de esta vida a cuyo servicio está la

organización, a saber: la vida de relación, la vida como referencia al exterior e intercambio con él. En el seno de la vida así entendida es donde puede encontrar fundamento una conciencia. Además, ¿acaso no nos vemos incitados a buscar en la vida el origen de la conciencia debido, en realidad, a esa dimensión fundamentalmente extática que caracteriza a la vida? En pocas palabras, como Merleau-Ponty vio muy pronto, la unidad de conciencia y vida sólo puede constituirse en el plano de la percepción y, en cierta manera, la percepción es esa unidad misma. De ahí, la necesidad de tomar en consideración la filosofía biológica de Hans Jonas, que es la única fenomenología de la vida declarada, en todo caso la única filosofía que intenta pensar el fenómeno de la vida. Ahora bien, nuestro análisis acabó constatando un fracaso auténtico. La ambición de Jonas era mostrar que el espíritu está prefigurado en la vida, que todo cuanto acostumbramos atribuir al hombre como privilegio únicamente suyo arraiga de hecho en la vida, de manera que la conciencia cuya exclusividad reivindicamos es ya propiedad de las formas elementales de la vida, dado que su metabolismo supone una referencia selectiva a la exterioridad. Da la impresión pues de que es la transitividad lo que lleva a Jonas a pensar la unidad de conciencia y vida. Pero precisamente ha sido ahí donde nos hemos encontrado con la mayor dificultad. En efecto, la conciencia perceptiva es conciencia de algo, apertura a una realidad que capta como tal, a saber: por ella misma y no desde el único punto de vista de su significado vital. La conciencia propiamente dicha es una conciencia desinteresada, que se refiere al mundo en su calidad de mundo, que aprehende la trascendencia como tal y no sólo como una mediación hacia la inmanencia. Si éste es el sentido mínimo de la conciencia humana, una auténtica fundamentación de la conciencia en la vida ha de estar en condiciones de evidenciar, en el corazón mismo de la vida, la posibilidad misma de esa exteriorización pura y, por así decir, «desinteresada». Pero esto es lo que Jonas no llega a hacer. La descripción del metabolismo únicamente permite que aparezca una conciencia vital, que no es más que una prolongación de la necesidad y que sólo se refiere al mundo a través de lo que le permite restaurar su propia forma —la cual, pues, no se refiere al mundo *como tal*—. Como hemos mostrado, la actividad de buscar lo que sirva para conservar la forma viva mediante restauración de su materia está, desde el inicio, destinada a los objetos de la necesidad y presupone la apertura al exterior, en lugar de fundarla. El «alcance» de la conciencia vital queda mucho más acá de lo que la conciencia perceptiva exige: la trascendencia del mundo animal es una falsa

trascendencia, desde el inicio subordinada a la inmanencia de lo que a tal ser vivo le conviene. De este modo, el *Erleben* no está verdaderamente inscrito en el *Leben,* a no ser como *Erleben* estrictamente orientado a ese *Leben,* a saber: como sensibilidad vital, es decir, pática. Ahora bien, y utilizando el vocabulario de Straus, no es sólo la dimensión pática la que tiene que hallar fundamento en la vida, sino también la dimensión gnósica. En Jonas, la identificación entre conciencia y vida se realiza, en efecto, desde el punto de vista de la transitividad, pero de una transitividad únicamente vital, de suerte que la transitividad propia de la conciencia, la percepción propiamente dicha, resulta de nuevo sacrificada. En realidad, en la medida en que Jonas no puede evidentemente desatender esta última dimensión de la conciencia humana, se ve conducido de hecho, igual que los fenomenólogos, a reintroducir una dualidad en el seno del vivir, distinguiendo entre la forma y la materia, el sí mismo y el metabolismo. Lo que distingue a los procesos vivos de los otros procesos comparables es que un sujeto o un sí mismo es la causa de la renovación metabólica, que la actividad viva es la de una libertad que, en nosotros, estará en condiciones de liberarse de la necesidad. De este modo, la distinción entre el hombre y los demás seres vivos se anuncia en la distinción entre el sí mismo y su metabolismo. Aun así, no se entiende cómo el sujeto simplemente vital puede llegar a ser un sujeto humano y cognoscente, ya que nada en la vida como tal anuncia esa posibilidad, salvo que admitamos que ese sí mismo primero está teleológicamente ordenado al sí mismo racional, esto es, salvo que admitamos que es, pues, intrínsecamente capaz de llegar a serlo —pero entonces se trata de su propio desarrollo y no de la obra de la vida.

Esta nueva constatación de fracaso nos permite precisar las condiciones del problema. Pensar la unidad originaria del vivir es enraizar la conciencia en la vida, pero respetando su esencial transitividad, lo que exige no reducirla ni a la inmanencia del auto-sobrevuelo (Ruyer) ni a una conciencia meramente pática (Jonas). La conciencia debe ser referida a la vida como conciencia esencialmente transitiva, conciencia perceptiva o desveladora, y la dificultad estriba en poner a la vista un sentido de la vida que se ajuste a esta exigencia, un sentido de la vida cuya actividad (el vivir) tenga un alcance suficiente para dar razón de la dimensión gnósica de la conciencia. La dificultad es de órdago, pues se trata de dar cuenta de la transitividad perceptiva —es decir, de la conciencia en el sentido más exigente del término— a partir de la vida, sin que por ello se sacrifique la vida a la conciencia, sin asimilarla desde el inicio, tampoco de modo

teleológico, a la conciencia que es capaz de llegar a ser. De lo que se trata es de fundar la conciencia en la vida preservando la diferencia de la conciencia y, por ende, la especificidad de la vida. ¿Cuál puede ser el sentido de una vida que, como tal, no es conciencia, pero fundamenta, sin embargo, la posibilidad de la conciencia entendida en su máximo alcance? Para expresarlo en términos más abruptos: ¿Cómo es que la vida, que es vida y no conocimiento, puede ser el verdadero fundamento y, por así decir, la textura ontológica del conocimiento? Esta pregunta puede plantearse también, tal como hicimos antes, en el plano de la diferencia antropológica. En este caso, de lo que se trata es de dar razón del hombre en lo que tiene de diferente, es decir, en cuanto capaz de percepción y de conocimiento a partir de la vida que caracteriza a los demás seres vivos. Esto significa evidentemente que queda excluido dar cuenta de la humanidad agregándole a la vida un atributo o una diferencia específica que corresponda a lo que la caracteriza propiamente. Toda nuestra perspectiva se dirige contra una posición como ésa. El hombre no es un animal racional, al menos en el sentido de que la racionalidad viniera a agregarse a una animalidad que estuviera privada de ella. Si el hombre es un animal racional, no puede serlo más que entendiendo que su racionalidad posee un sentido tal que también y en primer lugar se da en los demás seres vivos. En pocas palabras, el hombre no difiere *de* la vida, sino que difiere *en el seno* de la vida. No obstante, no deja de ser por ello verdad que el hombre difiere y que la crítica del humanismo metafísico no debería desembocar en un continuismo ingenuo que pura y simplemente aboliera la diferencia humana, bien sea adoptando la forma de un reduccionismo tendente a disolver la diferencia humana en las leyes de la organización cerebral, o bien adoptando la forma de una teleología que ve en la vida una prefiguración del espíritu, lo que equivaldría a ilustrar el problema en lugar de resolverlo. Dicho de otra manera, la conciencia enraíza en la vida, pero no es vida; el hombre está vivo, pero difiere en el corazón de la vida. Por lo tanto, es preciso dar razón de la diferencia, lo cual significa sacar a la luz un sentido del ser de la vida tal que englobe la posibilidad de la diferencia humana, que sea capaz de ella. En efecto, dar razón de la diferencia no significa describir los rasgos por los que el hombre difiere, sino evidenciar un plano en el seno del cual pueda diferir, un plano que pueda hacerse diferencia humana y, en consecuencia, diferir de él mismo. Ahora bien, el plano en el seno del cual y con respecto al cual el hombre difiere rige la *manera* en que el hombre difiere: dar razón de la diferencia es cualificar la diferencia como tal, es sacar a la luz una modalidad de la

diferencia en la medida en que ésta se determina por lo que, en ella, difiere de sí. En pocas palabras, pensar lo que es capaz de la diferencia humana es también pensar la manera que tiene el hombre de diferir. Se trata, así pues, de sacar a la luz un sentido del ser de la vida que fundamente la humanidad del hombre en su diferencia, de recuperar la vida en un grado de profundidad tal que se pueda hacer emerger de ella lo que en ella ya no es ella, que se pueda dar razón del hombre haciendo diferir la vida de ella misma, de un modo que también es diferente. Dicho de otra manera, el reto estriba en pensar la vida de tal forma que la conciencia perceptiva pueda emerger de ella sin que esto la asimile a esta misma conciencia (lo que equivaldría a solucionar el problema ya en la misma definición de la vida, pero ignorando así la singularidad de esta vida).

Las condiciones del problema imponen su solución. Para empezar, observemos que, a la vista de lo que precede, la diferencia humana no puede ser ni de *naturaleza,* puesto que hemos dejado de lado el animal racional, ni de *grado,* puesto que hemos rechazado las fórmulas continuistas demasiado simples. Por otra parte, la vida de la que emerge la conciencia debe contener en ella la posibilidad de la transitividad intencional desinteresada, lo que quiere decir que, en cuanto a su alcance, la vida no puede estar *más acá* de la conciencia (pues la humanidad entonces sólo podría proceder de añadirle a la vida una diferencia específica), ni puede ser *idéntica* a la conciencia, pues ello equivaldría a negar la diferencia entre vida y conciencia (cuando de lo que en realidad se trata, a nuestro entender, es de pensar una unidad dual del vivir, una continuidad o una co-pertenencia fundamental que englobe la diferencia). La solución se impone: *el alcance de la vida debe exceder al de la conciencia humana y la diferencia humana tiene que tener el estatus de una negación o una privación.* Debido a un prejuicio humanista, y hasta religioso, arraigado muy hondo, se considera que hay necesariamente *más* en la humanidad que en la vida, que la conciencia es lo que poseemos de propio y no se puede manifestar fuera de nosotros (y es precisamente este prejuicio el que rige la zoología privativa heideggeriana). Justamente es este prejuicio el que nos vemos obligados a abandonar debido a las coordenadas del problema: la conciencia perceptiva puede enraizarse en la vida porque ésta, lejos de estar sujeta a nada más que satisfacer las necesidades, se caracteriza por una apertura a la trascendencia cuyo alcance excede ampliamente al de la percepción humana. A partir de ahí, la diferencia humana no es ni de naturaleza ni de grado, no añade ni intensifica nada, pues no corresponde a nada positivo, sino sólo a una privación, una disminución de lo que adviene en el plano de la

vida pura. De este modo, la conciencia, lejos de exceder a la vida, arraiga absolutamente en ella, extrae de ella toda su posibilidad y no se especifica como conciencia humana si no es por *limitar* la apertura que caracteriza a la vida originaria. Todo esto equivale a afirmar que no hay más antropología concebible que la *antropología privativa.* El hombre no proviene de algo que se le añada a la vida: el hombre es la vida *menos* algo; su diferencia remite a una privación.

Nuestra perspectiva resulta pues ser pura y simplemente inversa a la de Heidegger. Mientras que, según él, la vida únicamente era accesible a través del *Dasein,* de tal manera que la ontología de la vida tenía que determinar lo que debe ser para que pueda haber algo que no sea más que vida, según nosotros la conciencia humana únicamente es accesible desde el punto de vista de la vida, y la meta de la fenomenología de la vida es determinar *lo que debe ser la vida para que pueda haber algo que no sea más que humanidad.* Lejos de remitir a la vida como lo que la supera o le da cumplimiento, la humanidad procede de una limitación en el seno de la vida. Dicho de otro modo, si la conciencia es intencional, ante todo se debe a que la vida lo es, y esto en un sentido más profundo y radical, de suerte que la dimensión objetivadora de la conciencia propiamente dicha ha de proceder de una especie de negación de esa abertura originaria. *La intencionalidad no es una propiedad de la conciencia; más bien, es la conciencia la que es una modalidad de la intencionalidad.* La vida es esencialmente perceptiva en esto: en que, lejos de referirse únicamente a lo que la conserva —esto es, al fin y al cabo a lo mismo que ella—, está en relación con lo radicalmente otro, otro de lo que, mediante negación, procede la distancia relativa del objeto percibido. Por difícil que resulte, es preciso admitir que, desde el instante en que aceptamos que *somos* seres vivos, desde el instante en que nuestro ser remite a la esencia de la vida, lo que propiamente nos cualifica debe ahondar sus raíces en ella: es preciso conferirle a la vida la posesión eminente de eso de lo que nuestra vida da muestras, y a la humanidad el estatus de lo que nace de una especie de negación en el seno de la vida. Está claro que toda la dificultad se concentra en esta negación: sobre ella recae la carga de la prueba de la diferencia. En efecto, nuestro empeño no será coherente ni, por ende, logrado si no llegamos a superar el plano estrictamente descriptivo y a fundamentar en el seno del ser de la vida la posibilidad de esa negación. Efectivamente, afirmar que el hombre remite a la vida de modo privativo nos compromete a abordar la vida considerándola capaz de esa privación. La pregunta acerca del enraizamiento de la humanidad en la vida pasa a ser la

pregunta acerca de la posibilidad que tenga la vida de negarse en su seno, para lo cual será preciso que pensemos el sentido del ser de la vida desde el punto de vista de esa misma posibilidad. Sea como sea, al fin hemos conseguido plantear satisfactoriamente el problema del vivir, del que dijimos que era el corazón de una fenomenología de la vida. En adelante, la pregunta es la siguiente: ¿Cuál es el sentido del ser del *Leben,* de manera tal que el *Erleben* proceda de él por vía de negación? ¿Cuál es el sentido del ser de la vida de manera tal que la conciencia perceptiva pueda nacer de ella por limitación interna? ¿Qué es la conciencia, habida cuenta de que no es una excepción a la vida, sino únicamente la vida misma, sólo que privada de una dimensión que es suya?

La perspectiva de Rilke

Ausente por completo de la tradición filosófica, esta perspectiva encuentra eco en la poesía, precisamente en la de Rilke, en quien sabemos hasta qué punto procede de una honda meditación filosófica. Los escritos de Rilke sobre el animal esbozan el contorno de esa antropología privativa que habremos de desarrollar. En particular nos referimos a la Octava Elegía de Duino y al admirable comentario que Roger Munier ofrece de ella[271]. Se inicia con los versos siguientes:

> Con plenos ojos ve la criatura/ lo abierto. Nuestros ojos están vueltos/ del revés, rodeando la salida/ abierta, colocados como trampas./ Sabemos lo de fuera solamente/ por el rostro del animal. Ya al niño/ le torcemos, obligado a que mire/ atrás la formación, y no lo abierto,/ tan profundo en el animal. Sin muerte.

A éstos, hacen eco estos otros versos, unas líneas más adelante:

> No tenemos jamás, ni un día, el puro/ espacio por delante, al que las flores/ se abren, sin acabar. Y siempre hay mundo/ y nunca el puro no-lugar sin No:/ lo puro, no observado, que alentamos/ y sin fin sabe, y nada quiere. El niño/ se pierde en eso silencioso, y es/ echado atrás. O alguno muere y lo es[272].

El poema despliega una oposición entre el animal (la criatura) y nosotros mismos (el hombre), oposición que corresponde a la existente entre lo Abierto y el mundo. Ahora

bien —y este punto es central—, nosotros carecemos de esa visión de lo Abierto que caracteriza al animal, y nuestra conciencia (Rilke utiliza después este término), que procede de esa privación misma, de esa limitación («nuestros ojos están vueltos del revés»), se relaciona por ello con un Mundo, figura que adopta lo Abierto cuando precisamente es distanciado y velado por nuestra mirada. En otros términos, que son los de Heidegger comentando esta elegía[273], la criatura animal da muestras de una «pura percepción» con respecto a la cual nuestra percepción, que es conciencia de objeto, es la limitación y el recubrimiento. Rilke lo explicita en una carta del 25 de febrero de 1926, citada por Heidegger:

> Usted debe entender el concepto de 'abierto', que he intentado proponer en esa elegía, *de tal manera* que el grado de conciencia del animal sitúa a éste en el mundo sin que tenga que enfrentarse permanentemente a él (como hacemos nosotros); el animal está *en* el mundo; nosotros estamos *ante el mundo* debido a ese curioso giro y a la intensificación que ha desarrollado nuestra conciencia. [...] Con 'lo abierto' no me refiero, por tanto, a cielo, aire y espacio; para quien contempla y juzga, éstos también son 'objetos' y, en consecuencia, 'opacos' y cerrados. El animal, la flor, *son* presumiblemente todo aquello sin darse cuenta y por eso tienen ante ellos y sobre ellos esa libertad indescriptiblemente abierta que tal vez sólo tenga equivalentes (muy pasajeros) en los primeros instantes de amor —cuando un ser humano ve en otro, en el amado, su propia amplitud— o en la exaltación hacia Dios[274].

Lo Abierto es el paraje o el elemento en el que residen todas las cosas en cuanto cosas, es decir, en cuanto son, y no en cuanto *tales* cosas, en cuanto objetos. Es el «puro no-lugar sin ninguna cosa»[275] en el seno del receptáculo donde todo es, si bien como ninguna cosa (aún determinada), por tanto, libre, no fijado, no delimitado, no separado. En lo Abierto, todo comunica en la medida en que es: lo Abierto es el elemento de la continuidad, de la indistinción y, así pues, de la fluidez. Es la Dimensión originaria, que es al «hay» lo que el espacio a la materia: dimensión de la presencia como tal, dimensión que la recoge y de donde ella surge. Así, escribe Munier:

> Lo Abierto es espacio: el *puro* espacio es no es más que llamada, espera desnuda,

> el elemento virgen de lo que se cumple, en lo que (*in dem:* hacia lo que), por ejemplo, *las flores se abren, sin acabar.* Más que estar *en* lo Abierto, resguardados, recogidos, estamos implicados en él indefinidamente, llevados por una progresión sin parada ni punto de referencia[276].

En cuanto elemento o paraje de la pura presencia, lo Abierto no puede concebirse estáticamente como si fuera un continente, algo ya desplegado. Por ello, el uso del término «espacio», aunque vaya acompañado por el adjetivo «puro», resulta problemático (a pesar de que Munier repite el verso de Rilke), pues se trata de un espacio no desarrollado (no lo será sino con los objetos que lo ocupen) y, en cuanto paraje en el que lo que adviene ocupa un sitio, lo Abierto es asimismo temporal y, por así decir, vivo. Es preciso pensarlo dinámicamente como una potencia, la potencia de advenir que tienen las cosas, potencia de la que toman su movimiento de advenir. Pero en cuanto potencia desnuda, que no está asignada o fijada a ninguna cosa delimitada, lo Abierto es pura llamada o pura espera, la inminencia de todo cuanto puede sobrevenir, es decir, la inminencia como ser. Por eso es por lo que es abierto, y esto hay que entenderlo en dos sentidos: al no estar asignado a ninguna cosa, está abierto a todo cuanto pueda advenir en él; al no ser más que inminencia, que el elemento del «hay», no comporta límite alguno y está, pues, abierto de par en par; es la abertura o la hiancia[277] misma. Por eso hay que entenderlo como una potencia o una llamada más que como un lugar: uno se implica en él *indefinidamente,* nos lleva sin *parada* y sin *punto de referencia.* La criatura es llevada por esta llamada o, más bien, ella consiste en este mismo estar siendo llevada.

Según el poema, el animal se relaciona con lo Abierto a través de la *vista* («Con plenos ojos ve la criatura/lo abierto»), que es preciso contraponer a la *mirada* humana, la cual hace advenir un mundo. Aquélla hay que entenderla como una visión plena, es decir, un saber puro, que ni conoce ni analiza ni descifra. Un saber como éste se debe al hecho de que la criatura está *en* lo Abierto, envuelta por él, inmersa en él. Pero, en la medida en que lo Abierto no es continente —no es espacial—, esta pertenencia únicamente puede tener el sentido dinámico de un éxtasis, de una desposesión. En lo Abierto, el animal está fuera de sí o, más bien, su ser consiste en este éxtasis mismo. En esta desposesión se ve llevado por lo Abierto, se expande en él y, por así decir, se ajusta a su hiancia, se iguala

a las dimensiones de lo Abierto. De ahí, la infinitud que Rilke atribuye a la criatura: «[...] Pero su ser para él/ es infinito, libre y sin mirada/ para su estado, puro como lo que descubre alrededor»[278]. Afirmar en efecto que el animal ve lo Abierto no significa, por supuesto, que lo posea, ni siquiera que se relacione con él entrando en él siendo lo que es, en el modo pues de ser fuera de sí. El animal únicamente existe siendo aspirado por lo Abierto, y afirmar que es(tá) fuera de sí significa que existe en el modo del deslizamiento, de la expansión: es tan libre cuan indiferenciado es lo Abierto. De lo cual se deriva naturalmente que el animal no se sabe, no se relaciona consigo de ninguna manera, está pues ausente de sí o, más bien, existe en el modo de la ausencia, si bien es precisamente esta ausencia —ausencia que también es ausencia de conciencia— la que le confiere su plenitud de ser. Es, dice Munier,

> para él mismo indeslindable, no puede encontrarse y ni siquiera pretende encontrarse, ausente de sí, al margen de todo saber: *sin mirada* (*Blick*) *para su estado.* La criatura tiene el ser pleno porque en su fondo está desposeída, despojada para sí. No tiene la conciencia que reúne y delimita, erige en el límite, concentra pero separa[279].

Si la plenitud de ser consiste en una ausencia de sí, pues esa ausencia es la otra cara del habitar en lo Abierto, es preciso concluir que esa presencia a sí que la conciencia significa es separación, exilio de lo Abierto y, por ello mismo, falta de ser[280].

En esa percepción pura, nada es percibido salvo esa nada —nada que sea objetivo— en que consiste lo Abierto. La percepción propiamente dicha, que entrega un mundo de objetos, emerge entonces de una delimitación o de una interrupción de la relación originaria con lo Abierto característica del animal. La conciencia y el mundo proceden enteramente de una privación de lo Abierto, privación que nace de una interrupción del movimiento que lleva al animal hacia y en lo Abierto. En efecto, a la visión animal conviene oponerle la mirada humana por la que adviene el mundo. Queda, bien es cierto, entenderse acerca del sentido de esta mirada, que no viene a tomar posesión de alguna dimensión que la preceda, como si el mundo existiera positivamente al lado de lo Abierto, de manera que únicamente tuviese que adquirir intuición de él. En realidad, el mundo no es sino lo Abierto en la medida en que el hombre se aparta de éste por la

mirada. Como escribe Munier,

> El *mundo* y lo Abierto no se oponen como dos contrarios. Lo Abierto es la dimensión previa al *mundo,* al que engloba, pero el *mundo* lo oculta a medida que va surgiendo. [...] El *mundo,* por ello, es un duplicado de lo Abierto y se extiende a medida, dimensión segunda en la otra dimensión, a la que vela[281].

El mundo es lo que lo Abierto deviene cuando la mirada retrocede más acá, razón por la cual el mundo adviene rigurosamente en y por la mirada. El mundo es lo Abierto cuando éste ya no es visto desde su seno sino de frente y, en realidad, el mundo es el reino mismo del enfrente. En este sentido, el mundo es lo Abierto convertido en objeto (*Gegen-stand*) de la mirada. De esta manera, la mirada es lo que quiebra la continuidad de lo Abierto puesto que delimita, y delimita porque ve la forma, confiere forma: «La *mirada* ve la forma. No así la cosa, que está en lo abierto, presente y plena, sino su forma, que la delimita y la inscribe en el mundo»[282]. De nuevo aquí, hay que evitar hablar de cosas dotadas por ellas mismas de una forma que la mirada pueda después llegar a apropiarse. Rilke y, en su estela, Munier ahondan más y se sitúan en el lugar mismo de la esencia de la forma, lo más cerca posible del acto de nacimiento de la formalidad por la que se define el objeto. La cosa *no* tiene forma ya que, en cuanto cosa propiamente dicha, «presente y plena», está en continuidad con todas las demás en lo Abierto, indistinguible de ellas. La cosa sólo adquiere una forma o, mejor dicho, sólo llega a ser forma, cuando deja de ser cosa, es decir, cuando ya no es vista (participada) por la criatura, sino mirada, esto es, objetivada o puesta enfrente, reconocida. La forma no es nada de la cosa, es «diáfana», si bien, en su misma transparencia, recubre, oculta eso cuya forma es. En tal caso, la continuidad de lo Abierto se divide, su ilimitación adquiere unos contornos, su plena presencia se hace conjunto de objetos. El mundo es un mundo de objetos, no en el sentido de que los objetos caractericen eso de lo que el mundo está compuesto, sino en el sentido de que el advenimiento del mundo corresponde, por causa de la mirada de quien ya no es un mero ser vivo, al de los objetos. Se trata pues de una fórmula tautológica. Ahora bien, esa intervención de la mirada que trae distanciamiento no es sino un reconocimiento —de lo cual la criatura es incapaz, absorbida como está por lo Abierto—, de suerte que podemos afirmar que el

mundo no es sino lo Abierto reconocido. No son la forma ni, por tanto, la objetidad las que fundan el reconocimiento, sino, por el contrario, el reconocimiento el que funda la objetidad al presentar un mundo. Como admirablemente lo expresa Munier: «un velo sobre las cosas que las hace aparecer: tal es el efecto de la mirada»[283]. Lo Abierto sólo aparece al retroceder hasta detrás de la forma bajo la que aparece, es decir, velándose. Esto equivale a sostener que no hay Abierto en cuanto tal, Abierto reconocido, que no esté ya perdido, de suerte que, con todo rigor, no accede verdaderamente a lo Abierto más que el que no lo reconoce en modo alguno[284].

Tal y como presentíamos, es preciso añadir que lo que es válido para el mundo lo es también para la conciencia. La mirada no es en ningún caso la mirada de una conciencia; no hay sujeto de la objetivación, sino más bien un sujeto que nace de la objetivación. Igual que el mundo se constituye por la mirada, en ésta adviene la conciencia. En efecto, la conciencia como reunión o concentración nace de la interrupción de esa desposesión, de ese éxtasis característico de la criatura. Por (o en) la mirada, lo vivo se separa de lo Abierto, interrumpe el flujo que lo arrastra hacia éste, y de esta separación es de donde procede la conciencia. De modo que no es porque posea una conciencia por lo que el ser vivo que somos se separa de lo Abierto ayudado por la mirada. Al contrario, en la medida en que se separa de lo Abierto por la mirada, detiene el éxtasis que lo inscribe en lo Abierto, se constituye como conciencia.

Vemos pues que el mundo, lo mismo que el sujeto que lo hace advenir —a saber: el hombre—, carece de la menor positividad. El mundo no es algo distinto de lo Abierto: es lo Abierto mismo, si bien privado de su plenitud, al haber sido reconocido. Asimismo, ningún rasgo positivo distingue al hombre de lo vivo: el hombre es un ser vivo separado de lo Abierto, privado de la relación nativa con lo Abierto. Es esta privación la que la mirada designa, a diferencia de la visión. Ahora bien, si tanto el advenimiento del mundo como el de la conciencia proceden de la mirada, ésta no por ello representa el surgimiento de una novedad. La mirada únicamente posee un estatus negativo: es *privación* de la visión. En efecto, la visión deja que lo que ella ve sea, mientras que la mirada es como una crispación en el corazón de ese dejar ser, una interrupción de la acogida y, por ende, el esbozo de un más-acá:

> Pues esa mirada que nosotros llevamos ya, en cuanto mirada, encierra, esboza un

> *más-acá.* Incluso sin intención de dominar, con sólo levantar acta de eso en lo que se posa, la mirada detiene, perfila, fija ya la apariencia ofrecida. [...] Desde que la mirada se forma, identificando, situando, colocando, poniendo *delante* eso en lo que somos, y que es lo Abierto[285].

Todo nace pues de ese imperceptible retroceso, de esa vacilación en el dejar ser, de esa falta de fluidez en el éxtasis. Merced a ese retroceso, merced al esbozo de un más-acá, lo Abierto viene delante y, al hacerlo, se hace mundo. El estar-delante (la objetidad) del que procede el mundo no es más que la consecuencia del retroceder, consecuencia de que lo vivo esté más acá de sí mismo. No es que lo vivo retroceda ante el mundo, como si el mundo estuviera ya ahí; al contrario, no hay «delante» y, por lo tanto, mundo más que por ese retroceso. De modo que no es porque haya un mundo por lo que puedo retroceder ante de él; por el contrario, es en la medida en que retrocedo ante él en la que hay un mundo, como si naciera de ese «delante» mismo. El despliegue frontal en el seno de lo Abierto, despliegue del que procede el mundo, es la consecuencia de un retroceder que es un retraerse, cuyo sentido no es tanto topológico cuanto vital. Por otro lado, es del surgimiento de ese «delante» del que nace la conciencia como sujeto de la mirada, es decir, como lo que está circunscrito y cercado por ese retroceso. La conciencia no es más que el retraerse en sí o el ensimismamiento nacido de la interrupción del éxtasis. No es el tener conciencia lo que me impide estar enteramente inmerso en el flujo que me lleva hacia lo Abierto; al contrario, en la medida en que interrumpo ese flujo, en que esbozo el movimiento de retroceder, en esa misma medida es en la que tengo una conciencia. La conciencia perceptiva del mundo (los tres términos son rigurosamente interdependientes y, en realidad, sinónimos) nace de la privación de una percepción pura, la cual corresponde a la relación de la criatura con lo Abierto. En fin, es necesario subrayar que esa privación no es más que una interrupción o una suspensión y, por así decir, ni siquiera posee la positividad de un defecto. Aquí, la privación no corresponde al surgimiento de una negatividad y, en este sentido, la diferencia humana es una diferencia pura.

La inhibición originaria[286]

Ha llegado el momento de precisar que la relación del mundo con lo Abierto y de la

mirada con la visión hay que pensarla de modo *dinámico,* como una tendencia, de suerte que la privación no sea tanto ausencia o defecto cuanto interrupción, suspensión: la negatividad de la privación no tiene más realidad que la de una oposición a una fuerza contraria. Si lo Abierto es una llamada o una potencia, el nacimiento de la conciencia y el mundo debe ser comprendido como lo que procede de una potencia contraria. Más profundamente que la dualidad de lo Abierto y el mundo, de la visión y la mirada, sin duda existe la tensión que los pone en relación. Las formulaciones de Munier son elocuentes: vueltos también ellos hacia lo Abierto, «es preciso que nuestros ojos *repriman* su movimiento natural y lo volteen con vistas a sólo mirar»; en efecto, «no somos sino rechazo, al haber *reprimido* nuestro impulso, concentrado nuestros poderes en retroceder, volteado nuestra presencia primera», somos «recusados, en el corazón del propio mundo, por todo lo Abierto que él retiene y que con dificultad *reprime*»[287]. De manera que, «puesto que vemos también lo Abierto, con una visión oscurecida, desviada y volcada en las cosas, podemos, gracias a ese movimiento primero, *mantenido como tal a la vez que inhibido*[288], ver el *mundo* con esa mirada hacedora del *mundo*»[289]. Queda claro entonces que lo que da nacimiento a la conciencia humana —eso que hemos denominado privación— no es sino un movimiento de oposición, de interrupción, de inversión o volteo, movimiento que responde oponiéndose a la llamada, a la solicitación o a la influencia de lo Abierto. La mirada hacedora del mundo únicamente tiene sentido referida a lo que ella oscurece, a eso de lo que se desvía, en la tensión de una tentación y una resistencia, de una llamada y un retroceso, de un impulso y una represión. Como admirablemente lo expresa Munier:

> El *mundo* como estancia, sin duda, pero también como programa: un marco que confirmar tan pronto como ha surgido, que completar indefinidamente, que modelar, transformar, recomponer; jamás ganado. Objeto ya, por el solo hecho de ser mundo. Poseído-no poseído, dominio segundo del deseo y del desgaste del deseo. Que nos resiste a medida que se erige y se confirma, *nos* sumerge por su masa y por la fuerza en él, vivaz siempre, siempre irreductible, de lo Abierto[290].

La conciencia y el mundo nacen de un impulso *reprimido* hacia lo Abierto o, más bien, de la represión de ese impulso; su diferencia se agota en ese momento de retención o de

suspensión en el seno mismo del impulso. De este modo, la negatividad de la que proviene la humanidad como tal es la de una *inhibición,* lo cual significa que la antropología negativa ha de embarcarse en determinar a la humanidad como si ésta proviniera de una inhibición de la vida. Pero inmediatamente hay que añadir que esta inhibición es *originaria,* inherente a la relación con lo Abierto, es decir, con la vida o, al menos, que esa represión de la vida, a la que corresponde el surgimiento conjunto de la conciencia y el objeto, sólo tiene sentido sobre el fondo de una retención o de una inhibición que son constitutivas de la vida misma. En este sentido, la inhibición no es atribuible al hombre, sino más bien el hombre atribuible a la inhibición[291]. Dicho de otra manera, si lo Abierto sigue insistiendo en el seno del mundo que lo vela, con lo que el mundo es siempre sólo un programa, lo Abierto, a la inversa, no aparece sino en el seno de lo que lo oculta, no se da más que como siempre ya reprimido por el mundo. Si el mundo únicamente tiene sentido al ser referido a lo Abierto, éste por su parte sólo es pensable en relación con el mundo que lo niega, lo cual equivale a afirmar que no es el mundo el que constituye una negación de lo Abierto, sino lo Abierto el que se niega él mismo como mundo o adoptando la forma de un mundo. En efecto, lo Abierto no puede en ningún caso ser concebido como un plano o una capa positiva, con la que sería en teoría posible una coincidencia o una fusión, a modo de suelo o de origen. Si lo Abierto puede ser comprendido como un origen, lo es en el sentido de un origen que siempre está ya perdido; lo Abierto puede igualmente ser concebido como un suelo, pero es un suelo que siempre ha sido ya recubierto, con el que la coincidencia es en teoría pues imposible. Es preciso resaltar que, si pretendiéramos conferir algo así como una positividad a lo Abierto, que lo convirtiese en el punto de parada o el polo de la vida, nos veríamos llevados de vuelta a la versión de la diferencia antropológica a la que intentamos oponernos desde el comienzo. En efecto, si lo Abierto fuera como el paraje mismo de la vida, el lugar o el punto de llegada de su profusión, si la vida fuera verdaderamente vida en lo Abierto, esa negación a la que corresponde el surgimiento de la conciencia y del objeto —surgimiento con el que, por hipótesis, relacionamos la humanidad— resultaría incomprensible, y esa negación no llegaría a ser pensable más que referida nuevamente a una positividad —lo cual equivaldría a restaurar, por caminos tortuosos, el humanismo que habíamos denunciado—. Si lo Abierto es concebido como positividad, únicamente cabe pensar la negación de lo Abierto como el revés de una nueva posición. En esa

perspectiva, la humanidad sería negación o privación de la vida debido a lo que la cualifica positivamente, a lo que la diferencia, en lugar de proceder de esa negación. De este modo, no evitamos las dificultades evocadas más arriba a no ser que pensemos al hombre de modo privativo, si bien esto a condición únicamente de que esta privación la concibamos, a su vez, como obra de la vida, como inherente a la vida misma. Necesitamos, pues, precavernos ante cualquier concepción ingenua, es decir, positiva de lo Abierto.

Es esa dimensión, por así decir, negativa de lo Abierto —el cual no es sólo objeto de la privación, sino, por así decir, su sujeto (lo Abierto es *lo que falta,* en los dos sentidos de la expresión)— viene prescrita por su propia esencia. Lo Abierto no es tanto un lugar cuanto una dirección, no es tanto el punto de llegada de un movimiento cuanto lo que funda su posibilidad en su infinitud misma. La abertura de lo Abierto significa precisamente que no es posible llegar hasta él, pues es lo que, en la relación, excede a la relación. El ser de lo Abierto es el de una hiancia, y por ello es por lo que entrar en lo Abierto no es avanzar hacia algo, relacionarse con algo, sino «vértigo», «deriva en lo indistinto»[292]. Lo Abierto no es tanto el espacio cuanto la infinitud misma que ese espacio ya contiene y circunscribe, espacio —si así se quiere—, pero «*puro* espacio que no es más que llamada, desnuda espera»[293]. En la medida en que el animal se lanza a lo Abierto, su movimiento es libre, es decir, llevado sin término, infinitado y, por ello, lo Abierto no es tanto el lugar del movimiento, el cual coge ya sitio en el mundo, cuanto el de su infinitud, su inacabamiento, su errancia. Por ello, «más que estar *en* lo Abierto, resguardados, recogidos, estamos implicados en él indefinidamente, llevados por una progresión sin parada ni punto de referencia»[294]. Lo Abierto no es un paraje, la criatura no puede coger sitio en él: es más bien lo que amenaza o deshace sin cesar el movimiento de pararse y de conferir forma que da lugar al mundo, por lo que únicamente es alcanzado como la otra cara de ese conferir forma, el fondo del que éste retorna y que sin cesar viene a abrirlo. Si el mundo está siempre por reconquistar contra la masa de lo Abierto que lo sumerge, lo Abierto mismo nunca es lo que se perfila detrás del mundo o en su seno, como una inminencia. Avanzar hacia lo Abierto nunca es entrar en el corazón de lo Abierto, pues lo Abierto es una infinita hiancia, reino de la indistinción, y por ello ese avanzar es al mismo tiempo retroceder. Como dice Munier, el mundo es un contra-éxodo, «un marchar a contracorriente en una separación que

indefinidamente se ahonda», si bien el contra-éxodo es interior al éxodo por cuanto éste es esencialmente sin término. Por lo tanto, es preciso volver sobre la oposición entre la criatura y nosotros mismos, dado que los términos en los que se basaba esta oposición, a saber: lo Abierto y el mundo, no pueden ser distinguidos como dos parajes positivos, sino que, por el contrario, deben ser referidos el uno al otro como dos direcciones opuestas o, mejor aún, como una suerte de vuelco en el corazón mismo de la desposesión ocasionado por lo Abierto. Eso es lo que aparece en la segunda parte de la Elegía:

> Sin embargo, el atento animal cálido/ tiene el peso de alguna gran congoja./ Pues le acosa también lo que a menudo/ nos abruma: el recuerdo, como si eso/ a que tendemos otra vez hubiera/ estado cerca, fiel, con un contacto/ de suavidad sin fin. Aquí es distancia/ todo, y allí fue aliento. Tras el prístino/ hogar, éste es ambiguo y le entra el viento[295].

En la despierta atención que la mueve, la criatura conoce ya el exilio: como nosotros, conoce la congoja (quizá el modo privilegiado de donación de lo Abierto), como si aquello de lo que la atención la separa hubiese estado más cerca y el contacto con ello hubiese sido de una suavidad sin fin. De este modo, bajo la figura del «animal cálido», la criatura sólo se remite ya a lo Abierto como a algo perdido y, por ende, con nostalgia; está siempre en el exilio, llevada por el movimiento de contra-éxodo. Es lo que confirma la estrofa siguiente, que evoca la «calma a medias» del pájaro. El vuelo incesante del pájaro es despliegue en lo Abierto y herida ya de lo Abierto en la medida en que este despliegue es despliegue de un espacio. Surcado, atravesado, esto es, espacializado por el vuelo del pájaro, lo Abierto está ya perdido y, por así decir, sólo se constata en la libertad del vuelo. Los movimientos vivos, como desplazamientos que son, tienen lugar ya en el mundo, y únicamente su dimensión de expansión y errancia, de irrealización, de un indefinido volver a empezar —por la que también son búsqueda—, atestigua su pertenencia a lo Abierto. En cualquier caso, éste es el sentido de la «calma a medias» del pájaro, de su semi-certeza: «a medio camino —cabría decir— entre el saber del uno y del otro, o sea: por un lado, de lo Abierto, que sigue siendo para él, en su entrega y natural abandono, el *seno* vivo, receptáculo y acogida, y, por otro lado, del espacio en el que este Abierto se ha convertido para él, que debe volar: un comienzo, un bosquejo de

mundo»[296].

De este modo, debido a la esencia de lo Abierto, llamada o inminencia más que suelo, debido a la co-pertenencia del éxodo y el contra-éxodo, se difumina la distinción entre el hombre y la criatura, entre lo simplemente vivo y el ser consciente. Si lo Abierto está siempre ya perdido, no hay criatura que no esté ya involucrada en un mundo y que, con ello, no esté prefigurando la conciencia. Y al revés, debido al dominio de lo Abierto sobre el mundo, la humanidad nunca está separada de lo Abierto, al que se remite en una nostalgia que tendremos que cualificar, nunca está escindida de su vitalidad pura, de la que no es, en cierta manera, sino la autolimitación. Meditar acerca de la relación del mundo con lo Abierto permite, pues, pensar una absoluta continuidad en el seno de la vida y, a la vez, el principio de una distinción entre el plano de la vida propiamente dicha —esto es, el de la animalidad— y el plano de la humanidad. Más profunda que la separación entre el hombre y la criatura es su continuidad, que Munier resume así: «Ser inmanente a lo Abierto va en aumento a medida que vamos en regresión al reino animal»[297]. Ello equivale a reconocer que esa inmanencia es, por principio, imposible (no es posible ser inmanente a lo que atrae como una hiancia); equivale a entender que, si el hombre procede de una privación en el seno de la vida, asimismo ofrece la medida de la vida, desde el momento en que esa privación no puede ser superada por hacerse inmanente a lo Abierto. Únicamente hay, pues, grados en la distancia o en la no coincidencia, y, si ciertamente cabe concebir de nuevo al hombre como siendo la máxima falta de proximidad a lo Abierto, es decir, como privación de la vida, en la misma medida cabe conceptuar al animal como el grado mínimo de una distancia irreductible a lo Abierto, en consecuencia, como humanidad incoativa. Así, la afirmación de Jonas, según la cual «lo orgánico prefigura lo espiritual ya en sus estructuras inferiores, y el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones»[298], tiene plenamente sentido siempre y cuando se la entienda en el marco que acabamos de esbozar. Con independencia de todo ello, lo importante era establecer que, en virtud de su misma esencia, lo Abierto impide que la vida repose en su seno y, si la relación con lo Abierto puede caracterizar perfectamente a la vida, lo hace en la medida en que esta relación resulta siempre fallida o comprometida. La relación con lo Abierto es *exposición* más que coincidencia, y la propia esencia de la vida entraña algo así como una limitación constitutiva, una relación con un origen siempre ya

perdido, con un pasado que nunca ha sido presente. Como admirablemente lo expresa Munier,

> incluso para la *criatura* que lo habita, lo Abierto no es verdaderamente el seno que la acoge. Lo Abierto más bien arrastra en un movimiento de éxodo, el cual es el del continuo que desposee. Reina como Abierto en ese movimiento de desgajamiento y de ausencia, que, a su término, consuma todo en el vacío de una dimensión que, en sentido estricto, vacía la apariencia, la estira y como que la desvanece en los límites de lo visible[299].

Lo Abierto existe únicamente como hiancia o llamada, es lo que ahonda o vacía la apariencia: es la desposesión contra la que pesa la posesión del mundo (si bien el mundo nace rigurosamente de la posesión misma), el éxodo o el exilio que el proceso por el que la conciencia confiere forma al mundo refrena (si bien conciencia y mundo nacen de este proceso de donación de forma) y que sólo se anuncia en esa forma en la que lo Abierto se oculta.

Todo esto equivale a afirmar que, más profundamente que lo Abierto y el mundo, hay esa tensión originaria de la que ambos proceden como polos suyos a la vez antagonistas y solidarios, ese desgarro por el cual el mundo viene a contener o a circunscribir lo Abierto y en el que lo Abierto luce como ese más-acá-que-el-mundo en el que el mundo arraiga, el Espacio de su espacio. Estamos

> situados por fuerza en los confines de un lugar que no puede acogernos duraderamente —como viajeros que se alejan, llevados en todo momento a sus fronteras—, sobre esa cresta en la que nuestra esencia en lo estrecho camina, en la que se prosigue el hilo de nuestra vida que no pertenece a ningún dominio, pero los ‘sabe’ uno y otro gracias a la virtud primera y a la fuerza sostenida del impulso, el desgarro solo nos queda, como un acabamiento fugaz. No es más que un desgarro, un claro huidizo en el fondo de espacio entrevisto desde la cresta por la que caminamos y desde la que el valle por un momento se ilumina[300].

Más profunda que el mundo y lo Abierto, hay esa brecha, esa negación originaria: distancia respecto a lo que nunca estuvo cerca y que no se da sino en esa distancia,

privación de lo que nunca fue dado, pero sigue insistiendo en las formas en las que su ausencia aparece. El mundo y la conciencia proceden de una conquista, de una resistencia o de un desgaje, si bien éste es un desgajarse de una plenitud que nunca tuvo lugar, de suerte que eso a lo que la conciencia y el mundo oponen resistencia, lo Abierto, sólo existe como esa dirección contraria, esa Llamada que sólo surge en y por lo que a ella se opone como, por así decir, su propio eco. El éxodo que lo Abierto representa y el contra-éxodo del mundo nacen uno del otro o más bien nacen juntos de ese impulso y ese desgarro originario que hace aparecer el fondo al darle forma. El contra-éxodo es una dimensión del propio éxodo, su no cumplimiento o su retraso fundamental, por cuanto es éxodo hacia lo Abierto: el movimiento que va hacia lo Abierto y el que remonta hacia el mundo, aun cuando de sentido contrario, son sin embargo el mismo movimiento. De modo que la humanidad (la conciencia y el mundo) es negación o privación de la vida —en esto, la distinción entre vida pura y conciencia conserva un sentido—, pero esta privación es inherente a la vida en cuanto vida en lo Abierto, es obra misma de la vida y, en este sentido, la vida va en el sentido de la conciencia, y la vida es siempre ya conciencia —hasta el punto de que la distinción entre conciencia y vida debe finalmente quedar subordinada a la unidad originaria de ambas—. La vida y la conciencia corresponden a direcciones opuestas puesto que la conciencia es oposición a la vida, privación de la vida, pero en la medida en que esta privación es obra de la misma vida como vida en lo Abierto, en la medida en que la vida no surge como tal más que siendo lo que resiste a lo que de ella se desgaja, vida y conciencia van en el mismo sentido, y la conciencia procede entonces de la vida. La distinción entre *Leben* y *Erleben* es una diferencia pura, «diferencia de los idénticos», para decirlo con la expresión de Merleau-Ponty, pues si el *Erleben* viene a especificar, es decir, a negar el *Leben,* lo hace en la medida en que el *Leben* se ha negado siempre ya, ha permitido esa negación en su seno, en la medida en que la esencia misma del vivir comporta una dimensión de desgaje o de pérdida irremediable, de suerte tal que aquello con lo que se relaciona se ausenta necesariamente de la relación. La unidad originaria de la vida pura y la conciencia, del *Leben* y del *Erleben,* en el vivir remite a una especie de heteronomía consustancial a la vida, a una laguna fundamental y constitutiva. La esencia de la vida, como vida en lo Abierto, entraña una dimensión de pérdida o de falta, como si la vida no pudiera en modo alguno alcanzar aquello con lo que, aun así, se relaciona y de donde extrae su vitalidad, como si por esencia tuviera la privación de su esencia, como si viviera en la

imposibilidad de su cumplimiento. Como relación con lo Abierto, la vida es ya privación de aquello en lo que y por lo que vive, y a esto se debe que esa negación interna que es la conciencia sea también obra suya, esto es, que por principio sea capaz de conciencia. La transitividad fundamental de la vida significa una relación con lo que siempre ya falta y, en esto, puede hacerse conciencia, vida fenomenizadora. En suma, la unidad originaria del *Leben* y el *Erleben* en el vivir remite a la carencia y al exilio característicos de ese vivir en cuanto éste es vivir en lo Abierto.

Hemos intentado aclarar los términos en los que se plantea el problema de la relación de la conciencia con la vida, más exactamente hemos intentado comprender cómo se articulan *Leben* y *Erleben.* Lejos de considerar que la conciencia corresponda al surgimiento de la transitividad sobre el fondo de una vida que sea clausura dentro de sí misma, preocupación de sí, hay que reconocer, por el contrario, que procede de una limitación en el seno de una vida que es esencialmente transitiva. La percepción no es el acto de una conciencia, sino propiedad de la vida, y nuestra percepción, consciente y objetivadora, se alza sobre una percepción pura que coincide con la vida misma. De este modo, y tal es el fruto de esta segunda parte, en adelante es posible referir los dos sentidos de la vida (*Leben, Erleben*) a un vivir primero originario desde el instante en que se entiende que la existencia humana y la conciencia que puede caracterizarla no trascienden la vida, sino que nacen más bien de una limitación en su seno, limitación que provisionalmente hemos calificado de inhibición. No obstante, la transitividad de la vida no significa que se relacione con una trascendencia positiva, y sólo con esta condición puede ser transitividad auténtica, intencionalidad pura. Es entrada en lo Abierto, es decir, en una hiancia en la que su avanzar no puede hallar punto donde pararse, y por ello precisamente es por lo que se ha dado siempre la vuelta haciéndose conciencia, y lo Abierto se ha coagulado haciéndose mundo. La antropología privativa remite ella misma a una esencia de la vida que es autolimitación, a la vez éxtasis e interrupción del éxtasis, desposesión y recuperación. Gracias a esta inversión de la perspectiva, hemos podido acceder al vivir originario como unidad del *Leben* y del *Erleben,* hemos podido fundar verdaderamente la conciencia en la vida sin subordinar por adelantado la vida a la conciencia. De resultas de ello, podemos enfrentarnos por fin a la cuestión del sentido del ser del vivir, que es la cuestión que gobierna nuestro trabajo. ¿Cuál es el sentido del ser de la vida en cuanto vida en lo Abierto, en cuanto, por consiguiente, suscita en su seno esa limitación de la que procede la conciencia? ¿Cuál es el sentido del ser de la vida

en la medida en que la diferencia de la conciencia sigue siendo diferencia en el seno de la vida, obra de la vida misma? ¿Cómo definir esa vida cuya afirmación es siempre al mismo tiempo limitación, dado que no se relaciona sino con lo que, en esa relación, se sustrae?

TERCERA PARTE
VIDA Y DESEO

I. EL DESEO COMO ESENCIA DEL VIVIR

Introducción

A nuestra indagación sobre la vida la guiaba el haber tomado en consideración el *a priori* universal de la correlación, cuya elaboración se confunde, según Husserl, con la tarea de la propia fenomenología. En efecto, la correlación universal del ente y sus modos de donación subjetivos nos lleva a remodelar en profundidad el significado del sujeto al que el ente es relativo. Se trata de un sujeto que, lejos de encerrarse en sí, como el sujeto sustancial cartesiano, se caracteriza por una transitividad fundamental que consiste, por completo, en ostensión del ente, al servicio de su aparición como ente trascendente. Por ello mismo es un sujeto que, por así decir, está en la linde del mundo: forma parte del mundo, está siempre envuelto por la trascendencia de éste, pero, a diferencia de los demás entes, es la condición de su aparición. Esta situación, por lo demás, viene exigida por su transitividad constitutiva: no es un avanzar hacia el mundo más que siendo siempre ya un avanzar en el mundo; únicamente puede hacer aparecer debido a una especie de connivencia ontológica con lo que aparece. Este modo de aparecer propio del sujeto lo hemos caracterizado formalmente como vida, en la medida en que ésta significa una pertenencia activa al mundo que no está regida sólo por las leyes del mundo, sino que, por el contrario, implica una relación fenomenizadora con los entes del mundo, que se relaciona con ellos de un modo que se asemeja al de la conciencia de... La vida únicamente puede ser vida en el mundo si implica un vivir de ese mundo; no es acción en el mundo más que en la medida en que lo siente. Ahora bien, sería preciso asimismo decir que únicamente está en condiciones de hacer la experiencia del mundo y sentirlo, es decir, de constituir su propio mundo, en la medida en que está activamente inscrita en él. La vida debe ser entendida como vivir en el doble sentido de un *Leben* y un *Erleben,* de un estar vivo y de una experiencia (*épreuve*): hacer una fenomenología de la vida viene a ser, pues, pensar la unidad originaria del *Leben* y el *Erleben,* entendiendo que esta unidad está gobernada por el sentido del ser del sujeto de la correlación. Apenas es necesario añadir que, si la empresa propia de la fenomenología es elaborar el *a priori* de la correlación y si la cuestión de la correlación se concentra en el problema del sentido del ser de su sujeto, la fenomenología es necesariamente

fenomenología de la vida. Se trata de pensar el vivir por encima de la separación del estar vivo y el vivir, o también de la separación entre la vida, entendida como lo peculiar de los organismos vivos, y la conciencia. Ahora bien, la pregnancia de esa división —eco de la distinción entre una extensión sin vida y un puro pensamiento característica de esa ontología que Jonas denominaba ontología de la muerte— es tal que la vida resulta con suma frecuencia desdoblada según la separación de la simple vida orgánica, que las plantas y los animales comparten, y la existencia, que corresponde a una forma de trascendencia respecto a la vida y remite siempre a la presencia de una conciencia o a la obra de un conocimiento. Aunque sea de forma sofisticada o disimulada, el hombre sigue siendo un animal racional o, en todo caso, un animal provisto de aquello de lo que no están provistos los demás animales y que le permite captar los entes como tales, percibirlos y, llegado el caso, conocerlos. En otros términos, lo más frecuente es que la vida no sea pensada de suerte tal que lleve en sí la posibilidad de eso de lo que el hombre da pruebas y que puede aparecer como su privilegio exclusivo; no se entiende su actividad vital de manera que pueda desarrollarse o realizarse en un vivir verdaderamente transitivo. El ser dado de la vida es descrito en unos términos que impiden que, gracias a ese ser dado, algo pueda serle dado. Las fenomenologías más atentas al basamento vital de la conciencia, y por ende a la afectividad de la actividad intencional, acaban siempre introduciendo una línea de fractura entre una vida pura y una dimensión constituyente del aparecer del mundo como tal, de la que la vida pura no lleva en sí la posibilidad: el hombre deja de ser algo vivo cuando llega a ser lo que es. Es verdad que algunos pensadores han intentado forzar el paso de la vida a la humanidad, del estar vivo al vivir transitivo, y nosotros hemos intentado acompañarles en su empeño. Pero es obligado constatar que la afirmación que hacen acerca de la unidad del vivir, es decir, su radicalización del sentido de la vida con miras a dar cuenta del surgimiento en ella de la conciencia humana, tiene la contrapartida de limitar ésta y de, al final, acabar perdiendo la transitividad fundamental que la caracteriza. Es como si extender la vida a la humanidad fuera posible únicamente al precio de un movimiento inverso, movimiento de reducción del alcance del vivir humano, como si la humanidad no pudiera fundirse con la vida más que a condición de abandonar algo de ella misma. Lo cual equivale en el fondo a reconocer, pero esta vez de modo negativo, que algo en el hombre excede a la vida, cosa que equivale, pues, a reinstaurar secretamente la separación entre conciencia y vida. Tanto en Jonas como en Ruyer —a pesar de las

diferencias radicales que resume la exigencia del primero de tomar precisamente en consideración la transitividad de la actividad vital—, el vivir de la vida nunca puede tener el alcance de un mundo auténtico, no saturado por lo que debe satisfacer las necesidades, la vida nunca puede llegar a ser conciencia ni su transitividad dar lugar a un auténtico objeto de conocimiento.

Esta incapacidad para dar cuenta de la humanidad en la plenitud de su sentido a partir de la vida, para pensar una auténtica neutralidad del vivir, previo a la separación entre el estar vivo y la conciencia, remite a un presupuesto, tan compacto como disimulado, el presupuesto según el cual la humanidad agregaría alguna cosa a la vida. La humanidad sería la vida más otra cosa, y no se podría, entonces, pasar de la vida a la humanidad más que por vía de adición. Esta perspectiva, cuyas raíces habría que buscar quizá en el aristotelismo, equivale a pensar la humanidad como lo que pertenece necesariamente al orden de la culminación y, al mismo tiempo, a tomar como testigo de la esencia de la vida lo que constituye su forma más elemental, sin preguntarse nunca si la vida vegetal ofrece la esencia de la vida o si esa vida no representa más bien la modalidad empobrecida de una vida de orden superior. A pesar de su voluntad explícita de buscar en la vida misma lo que en general se atribuye a la humanidad como propiedad exclusiva suya (más o menos así describe Jonas su proyecto), las filosofías que hemos evocado siguen prisioneras de una concepción limitativa de la vida y, por ello mismo, se muestran incapaces de llevar a cabo el programa que se proponen. Como hemos puesto de manifiesto, esa concepción limitativa echa raíces en una ontología de la muerte (incluso en quien ha tenido el mérito de evidenciar su pregnancia en la historia de la ontología), ontología que conduce a pensar lo vivo como una especie de excepción ontológica y, por consiguiente, como expuesto incesantemente al riesgo de su propia muerte, en forma de retorno a las solas leyes de la materia inerte. De ello se deriva que la vida es comprendida como negación activa de esa negación con final ineluctable que es su propia desaparición en lo inerte; en suma, como autoconservación, mantenimiento en vida mediante lucha contra las amenazas externas y selección de lo que, en el seno de la exterioridad, puede de alguna manera sostener esa lucha. De ahí, que a la vida se la conciba esencialmente vuelta hacia el ser de lo vivo, siempre al borde de la desaparición, como cerrada en sí misma porque destinada a la tarea de perennizarse a pesar de las amenazas externas. Una concepción como ésta impide naturalmente integrar en la vida esa transitividad fundamental, ese carácter gratuito y, por así decir, desinteresado que la

expone a lo que, como tal, no es ella, en cuanto simplemente otro, y no como medio para volver a sí, ese carácter que le permite considerar la cosa por ella misma y no con miras al ser vivo. Debido a que, en el horizonte de la ontología de la muerte, la vida es comprendida como clavada a lo vivo, las filosofías de la vida más atentas a reinstaurar la continuidad del hombre respecto a los demás seres vivos se impiden en realidad dar cuenta de la transitividad y, por ende, de la gratuidad fundamental que caracteriza a lo que llamamos conciencia.

De esto se deriva que la única manera de pensar esa continuidad, de inscribir el vivir —según la plenitud de su sentido— en la vida, es suspender la ontología de la muerte, neutralizar ese presupuesto según el cual vivir sería en el fondo sobrevivir, abrirse en suma a la verdadera esencia de la vida. Ahora bien, si la incapacidad de dar cuenta de la conciencia a partir de la vida procede de la limitación a la que ésta se halla subrepticiamente sometida, limitación que echa sus raíces en la ontología de la muerte, poner entre paréntesis esta ontología debería permitir pensar esa unidad auténtica del vivir, permitir comprender en qué el hombre, en lo que tiene de más humano, sigue siendo un ser vivo, superando esa limitación previa de la vida, des-limitando la vida con el fin de liberar su esencia auténticamente transitiva. Éste es el camino que hemos intentado seguir. Suspender la ontología de la muerte —lo que simplemente equivale a abordar la vida sin prejuicios— permite invertir la manera de plantear el problema y abrir la vía a una antropología privativa. En efecto, superar la limitación de la vida inherente a la ontología de la muerte significa procurarse los medios para entender el vivir según su auténtica unidad, entender la humanidad, y por tanto la conciencia, como una posibilidad de la vida misma, como una diferencia en el seno de la vida que ya no implica esta vez diferenciarse de ella. Si la humanidad es una posibilidad de la vida, si la conciencia concierne a la vida, es preciso entonces reconocer que, lejos de estar vuelta hacia sí y marcada por la clausura, la vida debe, por el contrario, caracterizarse por una profusión o una generosidad fundamentales y, en consecuencia, por una transitividad con respecto a la cual la conciencia y la humanidad aparecerán como limitaciones. Hacer una fenomenología de la vida significa reconocer que la vida es el modo de ser fundamental en el que arraiga la posibilidad de la humanidad en su dimensión intencional, es decir, fenomenizadora; es, por ende, sacar a la luz una dimensión originariamente ekstática y desinteresada, dimensión de la cual procede la actividad ostensiva de la conciencia humana. Afirmar que el hombre es un ser vivo equivale a afirmar que lo que se le

atribuye como propio al hombre, a saber: la abertura fenomenizadora, en realidad es lo que la vida tiene de más propio y, en suma, enraíza en su movimiento de desposesión fundamental, de avance sin límite.

Aun así, no basta con subrayar la trascendencia radical y originaria de la vida y, por ello mismo, el carácter necesariamente privativo o limitado de la existencia humana; todavía se precisa determinar lo que, en el seno de la vida, hace posible esa limitación. Si nos eximiéramos de fundar esa limitación en el corazón mismo de la obra del vivir, nos veríamos obligados a referir la humanidad al incomprensible surgimiento de una negación pura, a no remitir la diferencia humana sino a ella misma, recuperando de este modo la perspectiva propia de la ontología de la muerte, la cual termina siempre comprendiendo la diferencia antropológica como una diferencia respecto a la vida. El problema se torna más preciso pues: se trata de comprender la existencia humana como una modalidad privativa del vivir, pero de tal manera que esta privación provenga del propio vivir, le sea inherente. En efecto, la antropología privativa no cuenta con la garantía de evitar el retorno a una forma subrepticia de humanismo, a no ser que entienda la privación de la que procede el hombre no como un incomprensible acontecimiento, sino como una posibilidad constitutiva de la vida misma. En el fondo, si la humanidad es posible se debe a que la vida se ha negado ya siempre, a que su desbordamiento originario se ha interrumpido o suspendido ya siempre: la humanidad remite a la vida, pero a una vida que es posibilidad de la humanidad, que es autolimitación en o como humanidad. Ésta es la vía estrecha por la que nos hemos adentrado: el de un remitirse mutuamente la humanidad y la vida que no sea ni identidad ni circularidad. Lo interesante de la vía privativa es precisamente que permite evitar que la remisión mutua se incline hacia la presuposición teleológica o hacia la tautología. Decir que la humanidad procede de una autonegación de la vida no equivale a afirmar que, en la humanidad, la vida esté pura y llanamente negada como vida, ya que ello equivaldría finalmente a proyectar por adelantado la humanidad en la vida: por el contrario, es reconocer que esa negación es la obra de la vida, que la vida al limitarse sigue siendo vida enteramente y que esa limitación quizá sea incluso inherente a su vivir. La negatividad a la que la humanidad remite no es pues la de una pura y simple negación, merced a la cual la vida habría desaparecido en beneficio de su otro (estaríamos entonces admitiendo el presupuesto de la humanidad en el seno de la vida y, al final, la tautología), sino la de una limitación, es decir, la de una modalidad de la

propia vida, como expresión de su vitalidad. Al hacerse humanidad gracias a una limitación cuya naturaleza habría que precisar evidentemente, la vida no deja de ser vida, sino que, por el contrario, se afirma como tal: la limitación de la vida no resulta necesariamente antinómica con su profusión. De este modo, la antropología privativa lleva de nuevo a la pregunta por el sentido del ser de la vida. Se trata de comprender cómo la vida puede ser plenamente vida cuando entraña esa limitación necesaria de la que la humanidad procede, cómo su afirmación significa al mismo tiempo una negación. En otros términos, es preciso entender cómo la obra del vivir implica necesariamente su inacabamiento o su no cumplimiento, cómo su transitividad fundamental comporta algo así como una suspensión o una interrupción necesaria de su dinámica, de tal suerte que el avance de la vida sea al mismo tiempo retroceso, o sea, que estas dos direcciones constituyan únicamente una sola.

Una exigencia como ésta sólo resulta problemática si abordamos la vida conforme a las categorías que no son las de la vida, a saber: las que rigen en las relaciones entre los entes intramundanos. Desde ese punto de vista, dominado por la sustancialidad y la espacialidad, todo avance posee un término, toda transitividad posee un *terminus ad quem,* toda obra un acabamiento. En esa perspectiva, la interrupción de un avance sólo puede significar su negación como obra, y si la transitividad se describe como relación con un punto de llegada, por lejano que éste sea, el movimiento que lo interrumpe no puede entenderse que vaya en la misma dirección que el que sostiene el avance. Pero precisamente medir el alcance de la especificidad ontológica del vivir significa reconocer que su dinámica no conoce reposo puesto que carece de término, implica entender que, lejos de ser avance hacia un punto de llegada, la transitividad de su movimiento supone una relación con lo que excede a toda relación, es comprender que eso a lo que se acerca retrocede ante el acercamiento. De este reconocimiento fundamental procede la determinación de la vida como vida en lo Abierto, como relación con lo Abierto o, más bien, entrada en lo Abierto. Éste constituye el fondo indistinto e indiferenciado del mundo, la dimensión no espacial que es al «hay» lo que las dimensiones geométricas son a las cosas del mundo, la dimensión del advenimiento como tal, el lugar del tener lugar. Ahora bien, como reverso invisible del mundo, ese fondo es evidentemente sin fondo, su ser es el de una hiancia, puesto que en él nada es aún determinado, configurado, perfilado. Por ello, huye ante el acercamiento. No es posible entrar en él sin seguir teniéndolo ante sí como lo que queda por alcanzar (si bien no en el modo de la

Gegenständlichkeit, es decir, del objeto): el único modo de meterse en él es el éxodo y el errar. Así pues, es preciso reconocer que sólo hay vida como vida en lo Abierto, que la transitividad del vivir debe ser entendida como relación con lo Abierto y que precisamente es como vida en lo Abierto como esa vida es susceptible de hacerse humana. La unidad originaria del *Leben* y el *Erleben* se funda en el modo de ser propio de lo Abierto, con el que se relaciona el vivir. En efecto, en la medida en que eso con lo que se relaciona el vivir no existe más que como su propia hiancia, en la medida en que lo Abierto es el lugar del éxodo, puro Afuera que se abre indefinidamente ante el acercamiento, es preciso concluir que ese vivir está necesariamente marcado por la interrupción de su ékstasis originario, abocado a una suerte de suspensión, de bloqueo o de retención, en suma, afectado por una limitación fundamental. Pero desde el momento en que ésta es inherente al elemento del vivir —a saber: a lo Abierto—, desde el momento en que está gobernada por su deslizamiento o su labilidad constitutivos, esta limitación no es una negación del vivir, sino su obra más profunda. En cuanto vivir, es decir, en cuanto abocado a lo Abierto, es como el vivir se limita. Esa retracción o esa reserva, que caracterizan a la vida y de las que procede su dimensión propiamente humana, no son sino la contrapartida del exceso sobre sí, de la ausencia de fondo por las que se define lo Abierto. Si lo Abierto es esa hiancia en la que ningún dinamismo puede hallar reposo ni cumplimiento, entendemos que el avance siempre sea al mismo tiempo retroceso y que el movimiento que va hacia el Afuera y el que de él regresa sean el mismo movimiento. La inhibición (*inhibition*) de la vida, de la que la conciencia procede, es constitutiva de la vida: no representa una alternativa a su afirmación, puesto que esta afirmación adopta necesariamente la forma del errar y, por lo tanto, del inacabamiento. La auto-limitación de la vida es el reverso del libre desbordamiento de lo Abierto, y por ello es por lo que es obra de la vida. Lo mismo da decir que el puro *Leben* siempre ya se ha interrumpido o volteado en *Erleben* que, más bien, *no hay* puro *Leben.* Lo que llamamos conciencia no remite a un ser específico, el del pensamiento o la vivencia (*cogitatio*), caracterizado por la transparencia a sí y que, de este modo, permite la reflexividad. Reconsiderada desde el punto de vista del vivir, la conciencia no designa nada distinto a esa retención, esa interrupción o esa suspensión en el seno del vivir, inherente a su relación —siempre frustrada— con lo Abierto. La conciencia no se distingue de ese recogimiento en sí o ensimismamiento, de esa reserva o ese pliegue inducidos por el retraso o la retracción sobre sí del vivir como vivir en lo Abierto. Pero

la conciencia no es la causa o la fuente de ese retraso: por el contrario, procede de él y, hablando con rigor, no es nada distinto a esa suspensión o vacilación en el seno del vivir. La suspensión o la vacilación por las que se puede definir la conciencia no son la causa del errar del vivir, sino, por el contrario, el pliegue suscitado en el corazón del vivir por su errar constitutivo. Lo que llamamos reflexividad no es una relación de conocimiento consigo, sino ese parar gracias al cual el movimiento del vivir vuelve sobre él mismo. No hay un sí mismo percibiéndose él mismo, reflejándose, sino más bien una suerte de involución en el seno del vivir, correlativa a lo profundo de lo Abierto, de la que procede lo que llamamos sí mismo.

Al abordar el vivir a partir de lo Abierto, con el que se relaciona o en cuyo seno se despliega, se hace posible pensar su unidad originaria, por cuanto esa unidad lleva en ella la diferencia entre la simple vida y el vivir transitivo, entre la acción vital y la conciencia. No obstante, es preciso añadir que esa diferencia, que da razón de la distinción existente entre el hombre y el animal, es una diferencia tenue o inasignable. En efecto, lo Abierto y el mundo no existen evidentemente uno fuera del otro, cosa que equivaldría a conferirles una positividad cuya negación son, sino más bien el uno gracias al otro y el uno con respecto al otro. El mundo[301] no tiene realidad como mundo más que gracias a lo Abierto de donde nace; no puede desplegarse sino en el seno de esa Dimensión originaria, de ese puro Afuera, y su unidad propia es, por así decir, la huella de la indivisión de ese fondo oscuro. Pero este mismo fondo, que en verdad es pura hiancia, no puede reposar en él mismo y no empieza verdaderamente a existir más que en lo que, delimitándolo y dividiéndolo, lo niega —a saber: en el mundo—. En virtud de su misma esencia, lo Abierto es el Elemento de la eclosión del ente, lo que siempre ha sido ya rebasado, es decir, finalmente negado, y así pues siempre ya ocultado. En la medida en que reclama el despliegue de las cosas, la concentración y la separación, lo Abierto no es verdaderamente más que siendo su propia negación como mundo, de suerte que, para él, ocultación y desvelamiento no constituyen una alternativa. Por todo ello, hay que decir con Munier que «Lo Abierto es la dimensión previa al *mundo,* al que engloba, pero que el *mundo* oculta a medida que surge»[302], pero siempre con la condición de precisar de inmediato que eso previo no remite a ninguna auténtica anterioridad, que, por ende, sólo se da como tal después, y que el mundo siempre ha surgido ya o comenzado a surgir. Pero precisamente en la medida en que el mundo es el

surgimiento mismo, y no su abolición en un conjunto constituido de objetos, deja trasparecer lo Abierto como dimensión previa de ese surgimiento, el fondo del que procede. De este modo, así como el vivir siempre se ha involucionado como *Erleben,* lo Abierto se ha ocultado siempre ya bajo la figura del mundo; en realidad, estos dos movimientos son solidarios o, más bien, constituyen uno solo. En efecto, en la medida en que lo Abierto se reúne y se despliega como Mundo[303], el vivir se involuciona en prueba/sensación de (*épreuve de*), y este pliegue sobre sí del vivir que llamamos conciencia procede de ese retroceso de lo Abierto que llamamos mundo. La correlación de la conciencia y el mundo, «objeto» propio de la conciencia, revela, ocultándola, la correlación originaria del vivir y lo Abierto. En realidad, lo que hay no es ni un vivir indeterminado errando por lo Abierto abismal, ni una pura conciencia que se oponga a un mundo en el que se dibujen objetos, sino esa «crispación» del *Leben* en *Erleben* que responde a la «captura» de lo Abierto como mundo. Como el agua congelándose en hielo, aún no sólida pero ya no líquida, lo Abierto bascula sin cesar en un mundo que al mismo tiempo lo retiene y sigue estando, pues, siempre inacabado — lo mismo que, en la profusión de la vida, se aboceta la rectitud de una prueba /sensación, el eje de una relación-con, que no obstante se deja desbordar por el avance al que pone freno.

Todo ello significa que la vida no tiene mucho que ver con la supervivencia, con la autoconservación mediante la satisfacción de las necesidades, con la lucha incesante contra la amenaza del no ser. Es preciso renunciar definitivamente al presupuesto que impera en la mayoría de los pensamientos sobre la vida: dejar de sostener que existe una diferencia irreductible entre vivir y conocer. En efecto, es habitual que los pensamientos de la vida estén dominados por la idea de que el vivir es un tipo de hacer (cuando el hacer no resulta él mismo referido al vivir), encaminado a mantener lo vivo en el ser. De un vivir como éste, la transitividad y la gratuidad que caracterizan al conocimiento no pueden sino estar ausentes: la vida pasa a ser relación exclusiva consigo y no con lo otro, nada hay en ella que no esté gobernado por la necesidad de sobrevivir. La vida no puede entonces ser más que una actividad ciega e interesada. Por ello, el conocimiento provendrá siempre de una especie de negación del vivir, bien sea esta negación entendida como inhibición o como rebasamiento. En esta consideración del ente por él mismo, que no tiene más fin que el ente mismo, no hay nada que recuerde a la vida. A esta perspectiva es a la que pone definitivo fin nuestro análisis. En efecto, afirmar que

hay una «captura» de lo Abierto como mundo, a la que corresponde que el vivir involucione en conciencia, es reconocer pura y simplemente que la vida no tiende hacia nada que no sea la *visibilidad* del mundo, es decir, que en su fondo ella es un conocer o un ver. O mejor dicho, lo que la esencia del vivir nos permite superar es la separación misma entre hacer y ver, entre actuar a ciegas y conocer. Verdad es que el vivir es fundamentalmente movimiento, esto es, actuar; se mueve en el seno de lo Abierto y es la hiancia de lo Abierto la que, aspirándolo por así decir, pone en acción su dinamismo. No obstante, lo Abierto se ha retirado ya siempre detrás del mundo cuya eclosión permite, lo cual significa que el vivir siempre se ha involucionado ya en un ver. A partir de ahí, en la medida en que el movimiento del vivir es avance dentro de lo Abierto y que lo Abierto no es más que su propio retroceso o su propio desvanecimiento, ese avance es siempre ya visión, y el actuar siempre ya un conocer. Captada en lo más profundo, en su corazón, es decir, como ese punto en el que se articulan el *Leben* y el *Erleben,* en el que el *Leben* se invierte en *Erleben,* la vida debe ser definida como *visibilización.* La vida es ese dinamismo que, siempre impedido o retenido en él mismo, se torna intencionalidad, ese errar profuso que se hace relación-con, transitividad orientada: es la venida del ente sobre el fondo indistinto de lo Abierto, la delimitación y la división en el seno de su pura continuidad. La vida no es ni actuar ni conocer, sino la impugnación en acto de esa misma distinción, no movimiento ni tampoco pura visión, sino visibilización, es decir, ascensión de lo Abierto a lo visible y nacimiento de una mirada en el seno del vivir. Como escribe Munier, «En lo Abierto al que sin embargo ella se dirige, la mirada 've' y no puede 'ver' más que el mundo»[304]. El vivir se dirige a lo Abierto, es dinamismo o avance, pero este avance, en la medida misma en que lo Abierto necesariamente se oculta, encuentra un mundo, y el actuar vivo se flexiona en ver de la mirada. El vivir avanza en lo Abierto, pero lo que ve es el mundo. De este modo, lejos de oponerse al conocer —del que la visión es la forma incoativa a la vez que matricial—, el vivir tiene únicamente efectividad como promoción hacia el ver; sin dejar de replegarse sobre sí misma, la vida no tiende hacia otra cosa que no sea la visibilidad del mundo. De ello se colige que la vida orgánica propiamente dicha, como actividad consistente en satisfacer necesidades, lejos de ofrecer la totalidad o la esencia del vivir, debe ser considerada como una dimensión derivada y, a decir verdad, abstracta, dimensión subordinada a la obra de visibilización. La supervivencia no es la esencia del vivir, sino lo que de ella

queda cuando se ha perdido su orientación fundamental: la supervivencia es la vida desgajada de su obra de presentación del mundo, es decir, desligada de lo que constituye su vitalidad. Si, como Goldstein ha mostrado, una vida reducida a conservarse ella misma y a apartar toda perturbación es una vida menguada, patológica, ello se debe a que la vida de la vida consiste en un hacer ver, en esa infatigable exploración de lo Abierto desplegándose y fijándose en una incesante mostración del mundo. No hay duda de que éste es el verdadero significado fenomenológico de los pensamientos que, como el de Aristóteles, subordinan teleológicamente las almas vegetativa y sensitiva al alma racional, y que consideran el conocimiento como culminación de la vida.

La experiencia que somos

La experiencia como libertad

Nuestro propósito tendía a evidenciar la unidad del vivir por encima de la distinción —nacida de la metafísica dualista y de la ontología de la muerte que subyace a ella— entre estar vivo y conciencia, la misma distinción que entre actuar y conocer. Desde este punto de vista, las descripciones anteriores, que pretenden fundar la unidad del vivir desde el punto de vista de su relación originaria y constitutiva con lo Abierto, por mucho que resulten indispensables, siguen siendo no obstante abstractas. En efecto, toman como punto de partida la distinción que se trata de superar, distinción entre *Leben* y *Erleben,* que es reflejo de la existente entre lo Abierto y el mundo, y dan cuenta del carácter derivado e inasignable de esa diferencia debido a la co-pertenencia originaria de lo Abierto y el mundo. Esto significa que hay que abandonar el vocabulario de la dualidad para instalarse resueltamente en la unidad del vivir. La cuestión, que estamos por fin en condiciones de abordar, es la del sentido del ser del vivir *como tal.* Esta cuestión es tan difícil como inevitable, en la medida en que nos fuerza a dejar aparte las categorías fundamentales con ayuda de las cuales estamos acostumbrados a pensar, dado que han puesto de manifiesto su incapacidad para dar cuenta de la vida. Pensar la vida no es sólo, pues, pensar un nuevo «objeto»; es también —debido al carácter irreductible y, por así decir, inaudito del sentido del ser de ese objeto— explorar un nuevo universo de pensamiento. Pensar la vida es también embarcarse en una nueva reforma del pensamiento, si bien todo cuanto aquí podemos hacer es intentar esbozar las direcciones en las que esa reforma debe emprenderse. Sea como sea, la cuestión resulta ser en lo

sucesivo la del sentido del ser del vivir, es decir finalmente, la de la esencia de la vida. Desde el momento en que ya no se trata de tomar como puntos de partida las dualidades que este vivir recusa enérgicamente, una cuestión como ésta suscita la dificultad prejudicativa de los *modos de acceso* posibles a ese vivir: ¿Cómo acceder al vivir, por así decir, directamente, sin pasar por la vida o por la conciencia, por el actuar o por el conocer? Es preciso recordar que nos hemos visto conducidos al problema de la vida por una interrogación de naturaleza fenomenológica a propósito del sujeto de la correlación, que ese vivir no designa sino nuestro propio modo de ser, que somos pues el sujeto de ese vivir. Designa la modalidad originaria de nuestra relación con el mundo, el sentido del ser de ese sujeto que nosotros somos, sujeto al que todo ente es relativo, al que remite la fenomenización de los fenómenos. Ahora bien, en la medida en que este sujeto es también el que piensa, el que es capaz de filosofar, quizá sea posible hallar *en la actividad filosófica misma* una vía de acceso al sentido del ser originario de ése que es su sujeto. Dicho de otro modo, en lugar de abordar el vivir como un objeto de pensamiento entre otros, quizá sea preciso volver a asirlo como lo que reside en el corazón del pensamiento, como su suelo o su condición de posibilidad, y buscar en el sentido mismo del filosofar un testimonio de la vida de la que el filosofar procede, una vía de acceso al sentido del vivir, pero esta vez interna y, por ende, directa. Dicho de otro modo, sin duda es en nosotros mismos más que delante o fuera de nosotros donde hay que buscar la esencia de la vida, entendida como aquello cuyo cumplimiento y, en consecuencia, cuyo eco es la actividad filosófica. Como subraya Merleau-Ponty, una cuestión no es auténticamente filosófica más que si, por una suerte de diplopia, apunta a sí misma y, al mismo tiempo, a un estado de cosas[305]. La interrogación filosófica no culmina si no se vuelve sobre su propia posibilidad como interrogación, es decir, sobre el modo de ser que subyace a ella. Por ello es por lo que, como escribe también Merleau-Ponty, la filosofía es «ciencia de la pre-ciencia, [...] expresión de lo que está antes de la expresión y *que la sostiene por detrás* [...] —la filosofía se contiene a ella misma si quiere ser absoluta»[306]. ¿Qué es lo que el filosofar como tal puede enseñarnos acerca de la vida? ¿Cuál es el sentido del ser del sujeto en la medida en que es susceptible de alcanzar su cumplimiento como vida filosófica? Enfrentarnos a una pregunta como ésta nos obliga a dejar atrás la idea ingenua del conocimiento para fijarnos en el gesto fundador de su posibilidad.

Hallamos en un texto relativamente antiguo de Patočka un intento por caracterizar la actividad filosófica que nos pone en la senda de la esencia del vivir. Lo que Patočka intenta es proponer una superación de la metafísica que no se reduzca a dejarla simplemente de lado, como sucede en el caso del positivismo lógico, con el que Patočka discute. No se trata de «ajustar cuentas» con la metafísica explicándola a partir de errores de lenguaje, sino más bien conservarla y rebasarla a la vez (*Aufheben*) resaltando su núcleo de legitimidad interno. Esta superación de la metafísica será también, por tanto, su culminación, en la medida en que consistirá en retener de ella únicamente lo que constituye su esencia misma, el impulso primero que le da sentido y vida. El gesto del positivismo lógico poniendo de lado la metafísica reposa sobre cierta idea de experiencia, naturalmente nacida del empirismo, que lo conduce a referir toda realidad a los datos de los sentidos. La experiencia exterior, la experiencia que *nosotros hacemos,* constituye entonces la instancia legitimadora de todas las cuestiones relativas a la significación y a la verdad. Ahora bien, ¿es ése el único sentido posible de la experiencia? Ciertamente, es la única experiencia que nosotros hacemos o que tenemos, pero, junto a esta experiencia, hay otra, que suele pasar desapercibida: la experiencia que *somos.* Ésta Patočka la define como la experiencia de la *libertad,* y tiene

> la particularidad de que no es experiencia de ningún hecho, de ningún 'objeto' constatable desde diversos puntos de vista, accesible a diversos observadores, de una cosa sobre la que siempre es posible volver y que forma parte de un contexto de otras cosas. La libertad no deja de ser por ello asunto de la experiencia. La libertad es una experiencia del *riesgo* que puede ser afrontado o esquivado[307].

Esta experiencia es pues la de una posibilidad que nos es propia, se confunde, por así decir, con un actuar y por ello es por lo que suele pasar desapercibida: en ella no encuentro ya un objeto, sino que soy expuesto yo mismo, razón por la cual se trata de la experiencia de un riesgo. Mientras que la experiencia que tenemos implica la pasividad —pues siempre es también una experiencia que nos tiene—, la de la libertad es actividad; una se refiere a hechos o a objetos, mientras que la otra justamente no es experiencia de nada; una es apacible posesión, mientras que la otra es conquista y riesgo. Si nos limitamos a la experiencia que tenemos, entonces empezamos situando la filosofía

en el plano del conocimiento, lo que equivale a exigir de ella que nos ponga en relación con una positividad. Patočka, por el contrario, procede operando una especie de conversión de la mirada, orientándola hacia lo que constituye la condición de posibilidad de la filosofía, condición que pone de manifiesto la dimensión más profunda del sujeto y de la cual la filosofía resulta ser, indistintamente, expresión y revelación. Así como una filosofía apegada a la experiencia que tenemos asimila implícitamente el sentido del ser del sujeto al del conocimiento y, entonces, no puede, en el mejor de los casos, sino desvelar la estructura de los objetos, la filosofía que bebe de la experiencia que somos revela una esencia del sujeto más profunda que la actividad de conocer y, por ello mismo, abre una dimensión que trasciende la del objeto. En efecto, esta experiencia Patočka la define como «experiencia de insatisfacción con lo dado y lo sensorial que, intensificándose, llega a la comprensión de que lo dado y lo sensible ni es todo, ni es lo decisivo». Por ello, añade,

> son decisivas las vivencias 'negativas', las cuales muestran que el contenido general de la experiencia pasiva es algo insignificante, caduco y nulo. Tales experiencia negativas no sólo muestran que es posible suspender la creencia en toda experiencia sensorial, o en todos los estratos de lo sensible, sino que también se puede dejar tras de sí el 'yo' como tal en la medida en que se halla sujeto a la pasividad de lo sensible, dejarlo por debajo de sí como un mero objeto de observación[308].

En cuanto experiencia de insatisfacción ante lo dado, en cuanto decepción por la «nulidad» de lo ente, la experiencia de la libertad es «experiencia de la trascendencia»[309]. En efecto, la libertad no tiene sentido si no es como insumisión ante lo dado, actividad, conquista; no puede liberarse de lo dado más que en y por la experiencia (*épreuve*) reorientada de su insignificancia, más que en razón de una frustración debida a lo que se presenta. Pero, siendo rigurosos, no es necesario distinguir entre la vivencia de la insignificancia y el movimiento de trascendencia que esta vivencia hace posible. Si bien la superación supone una forma de nulidad de lo dado, esta nulidad no se revela sino en esa misma superación, y lo que Patočka llama libertad remite, pues, a un plano más profundo que la distinción entre el actuar y el afecto, plano que constituye la raíz profunda de éstos: la experiencia de una limitación que se confunde con el intento de superarla, un acto de trascendencia que es, al mismo tiempo,

desvelamiento de lo trascendido. En pocas palabras, más allá del sentido que tradicionalmente le conferimos, la libertad ha de ser entendida aquí como indicación de un sentido del ser originario y original que es indistintamente experiencia y movimiento, decepción y trascendencia activa.

Es preciso destacar que la libertad así descrita puede ser interpretada tomando como punto de partida la exigencia, aún no elaborada en este estadio del pensamiento de Patočka, de reformular la *epojé* fenomenológica y lo que la funda. En efecto, como Fink en particular subrayó, la *epojé* se caracteriza por una fundamental falta de motivación. Nada en el seno de la actitud natural puede motivar que se la suspenda, precisamente porque esa actitud es natural y, por ende, no es ni siquiera una actitud. La *epojé* no puede tener ninguna justificación existencial: despegarse de lo dado —dice Fink— no es en modo alguno una posibilidad de nuestro ser-ahí humano (es decir, viviendo en el mundo de la actitud natural) y es preciso comprenderla como el acto de una pura libertad. De esto se sigue que la posibilidad de la *epojé* siempre presupone su puesta en práctica, que no se muestra motivada sino cuando es efectuada, lo que equivale a afirmar que no hay actitud natural más que para la perspectiva trascendental en la que queda rebasada la misma actitud natural. No obstante, si para Fink la *epojé* carece totalmente de motivación, es porque ningún problema mundano puede, por definición, justificar rebasar el mundo, remontar el mundo hacia su «origen» trascendental. Como él mismo subraya:

> La ausencia de motivación de la reducción fenomenológica (el hecho de no estar motivada por ningún problema mundano) expresa lo 'extraño' de la reducción. Puesto que es el relevo (*Aufheben*) de la actitud natural y no puede por lo tanto aparecer en ésta, la reducción es necesariamente extraña; sólo la trascendencia del mundo permite conocer su 'motivación *trascendental'*. Lo cual quiere decir que la reducción se da por supuesta ella misma, en el sentido de que empieza abriendo la dimensión problemática en comparación con la cual ella funda una posibilidad de conocimiento teorético[310].

Con todo y con eso, si lo pensamos bien, este diagnóstico de extranjería, que lleva a afirmar una forma de circularidad lógica, se rige a su vez por cierto presupuesto,

precisamente el de determinar toda experiencia como experiencia que tenemos. En efecto, si la experiencia no es otra que la de los datos sensibles que tenemos y que nos tienen, nada en la experiencia puede incitar a interrogar su significado ontológico, nada en la experiencia puede motivar que rebasemos la experiencia.

Podría decirse que el proceder de Patočka, en el texto citado, consiste precisamente en darle la vuelta al problema y profundizar en el sentido de la experiencia en nombre de la efectividad de la *epojé.* Sucede, en efecto, que somos capaces de rebasar la actitud natural, de no contentarnos con el mero dato; en suma, que somos capaces de libertad. En lugar de afirmar lo extraño del hecho (de la *epojé*) y, en consecuencia, su circularidad lógica en nombre del derecho, derecho que significa aquí la separación y, de alguna manera, el carácter estanco e impermeable de lo empírico y lo trascendental, quizá sea preciso, por el contrario, impugnar el derecho en nombre del hecho y reconsiderar nuestras categorías a la luz de este hecho. Sin duda es por esto por lo que Patočka resalta la experiencia de la libertad. Puesto que somos efectivamente capaces de rebasar el dato, es decir, de vivirlo como insatisfactorio, es preciso admitir que hay otro sentido de la experiencia, que no es ya recepción de una positividad, sino experiencia de una negatividad. Es esta experiencia negativa que lo dado hace sentir como decepción, es esta libertad, la que constituye la auténtica motivación de la *epojé* en el seno de la actitud natural y la que funda la posibilidad de superarla en dirección a lo trascendental. Entiéndase bien: esta actitud no es natural más que desde el punto de vista de un sentido amplio de actitud natural, que no es el que Fink moviliza aquí: esta libertad sigue siendo «extraña» desde el punto de vista de una experiencia reducida a la experiencia que tenemos, a saber: reducida al conocimiento. Pero precisamente, al introducir la experiencia que somos, que no es sino el poder de desgajarnos de lo dado, lo que Patočka hace es ampliar la vida natural para introducir la posibilidad de superarla, esto es, inscribe la motivación de la *epojé* en una dimensión de nuestra vida natural, difuminando de este modo la frontera entre lo natural y lo que Fink denomina trascendental. En lugar de referir la *epojé* a una libertad que al fin y al cabo resulta ajena al ser-ahí humano, lo que se precisa es profundizar en el ser-ahí humano para integrar en él la libertad epocal y, por ende, dar cuenta de la posibilidad de la reducción. La motivación de la *epojé* no es otra que esa limitación de lo dado capaz de suscitar insatisfacción y de dar lugar a un libre rebasamiento de lo dado. La actividad filosófica, cuya rigurosa descripción es justamente la reducción husserliana, arraiga en una

dimensión del sujeto a la que, de resultas, pone de relieve, dimensión que puede indistintamente ser descrita tanto como experiencia de una insatisfacción cuanto como acto de trascendencia. Añadamos que esta experiencia es la de una insatisfacción respecto a todo lo dado, incluido lo dado que nosotros somos. En efecto, Patočka afirma que no sólo podemos suspender o dejar al margen (este vocabulario es exactamente el de la *epojé)* cada experiencia sensible al igual que los campos sensoriales mismos, sino que hay que dejar tras de sí al *ego* como tal, es decir, a nosotros mismos como ser dado, como dado a nosotros mismos, pero también como aquél a quien todo es dado («en la medida en que se halla sujeto a la pasividad de lo sensible»).

Está claro que considerar así la experiencia de la libertad pone en cuestión cierta idea del sujeto. En la perspectiva que se funda en la experiencia que tenemos, se comprende necesariamente que la experiencia (*épreuve*) o la certeza de sí que denominamos sujeto depende de dicha experiencia: el ser del sujeto es dado a sí mismo, es entregado en lo que Husserl pudo denominar una percepción interna y que, a la postre, no es distinto a la posibilidad de esa percepción, es decir, una vivencia o un conjunto de vivencias. La experiencia de sí, como la del mundo, pertenece finalmente al orden del conocimiento, y el conocimiento de sí no se distingue más que por la apodicticidad (en la medida en que el sujeto es dado a él mismo, en la medida en que, en él, dador y dado son el mismo), apodicticidad en cuyo nombre no se verá afectado por la *epojé* sino, por el contrario, confirmado por ésta en su posición de «origen» del mundo. Pero en comparación con la experiencia que somos, el *ego* no goza ya de ningún privilegio, puesto que sigue dependiendo de una experiencia que tenemos, puesto que es dado. Y quizá goce de él tanto menos cuanto que, al pensarlo como eminentemente dado —es decir, conforme al modelo aún de la exterioridad—, nos hallamos lo más lejos posible de su sentido del ser verdadero, tal y como únicamente se revela en la posibilidad misma de la *epojé,* en la libertad. Mientras que, en Husserl y en Fink, el ser del sujeto aparece como resultado o residuo de la *epojé* (que entonces adopta el sentido de una reducción), en la perspectiva que estamos bosquejando aquí es descubierto en y por el propio acto epocal, como fundamento de su posibilidad. El sujeto ya no es el punto de llegada de la *epojé,* sino su punto de partida, no es ese dato eminentemente dado por ser transparente a sí mismo, sino la aptitud para rebasar el dato, insatisfacción ante lo dado. En efecto, afirmar que la experiencia de la libertad es una experiencia que *somos* viene a significar reconocer que *nosotros somos libertad* y que la insatisfacción que es el reverso de esa libertad ofrece la

dimensión más profunda del sujeto. Considerar el gesto filosófico como tal, en este caso con la figura de la *epojé,* permite acceder al verdadero sentido del ser del sujeto. Si éste es el acto impugnador de lo dado, no podrá ser sometido a la ley de lo dado ni cabrá concebirlo como objeto de una experiencia; si su libertad significa la experiencia o la efectuación de una negatividad, el sujeto ya no puede ser aprehendido como una positividad, ni siquiera dada a sí misma de modo transparente.

Sea como sea, más profunda que la experiencia que tenemos —en el sentido de recepción de lo dado—, es la experiencia que somos como experiencia negativa, el probar lo dado como defecto o limitación. Es el momento de añadir que esa negación no debe ser en ningún caso entendida como el reverso de un poner, ni esa limitación como relativa a una realidad que la trascienda. Ello equivaldría, en efecto, a negar el sentido mismo de la experiencia que somos al subordinarla a una relación con un dato de otro orden —no sensible esta vez—, es decir, volver nuevamente a subordinarla a la experiencia que tenemos. Exactamente así es como Patočka interpreta el platonismo. A su entender, esta experiencia de la libertad, en la que nos hemos detenido, es la que se encuentra a la base de la metafísica y la que dirige su evolución histórica, razón por la cual la superación de la metafísica no podría consistir según él en rechazarla simplemente, sino más bien en regresar a ese núcleo de experiencia en el que se funda su legitimidad. Para Patočka , Platón fue el primero en «hundir sus raíces en el suelo premetafísico» sobre el que se asienta la metafísica, esto es, el primero que, en cierto modo, tomó la medida de la experiencia de la libertad. No obstante, interpreta esta libertad como acceso a un ente trascendente situado más allá del ente mundano, a un mundo «verdadero» situado más allá del mundo de las apariencias, trasladando así al interior mismo de su descripción de la libertad la experiencia mundana que se supone pretende superar. La metafísica platónica es «particularmente confusa»:

> Sabe de la trascendencia absoluta, de la relación del hombre con la totalidad y, consecuentemente, de la inevitable relación con lo no-ente, lo no real; pero por otro, convierte de nuevo este trascender en un camino hacia ‘otro mundo’, lo interpreta en términos ‘mundanos’ y, con su ayuda, se esfuerza por explicar y aclarar el mundo[311].

De ahí, la reivindicación que hace Patočka de un *platonismo negativo* que retenga del platonismo no la Idea, sino el χωρισμός, la trascendencia que distancia de nuestro mundo, la trascendencia respecto a lo dado. El χωρισμός es originariamente, según Patočka, un distanciar que no reposa en un segundo ámbito de realidad, una cesura que no separa dos reinos coordinados en el seno de un género; en suma, la separación como tal. En este sentido, «el misterio del χωρισμός es el de la experiencia de la libertad, la experiencia de la distancia respecto a las cosas reales, del sentido no dependiente de lo objetivo y sensorial. A esta experiencia se llega invirtiendo la orientación primitiva y 'natural' de la vida»[312]. Simplemente, aquí habría que añadir que en realidad, lejos de proceder de una inversión de la orientación natural de la vida, el χωρισμός entrega, según nosotros, la esencia misma de la orientación natural, de suerte que, si Patočka puede describir la experiencia de la libertad como si ésta remitiera a una inflexión de su movimiento natural, ello se debe a que sigue concibiendo la vida de manera ingenua[313]. Nuestro propósito estriba en mostrar que la vida, en su sentido originario, consiste precisamente en esa insatisfacción y en ese desgajamiento. Sea lo que sea de todo ello, el platonismo, según Patočka, debe ser asumido en su vertiente únicamente negativa. Esta trascendencia activa que es el χωρισμός no debe ser, de ningún modo, adosada a un ente positivo: no cabría entender la libertad como vía de acceso a ese ente verdadero que es la Idea. Si ésta debe ser retenida, es estrictamente como emblema del χωρισμός, como lo que está en el principio y en el corazón de todo distanciamiento: «pura *supra*-objetividad, pura llamada de la trascendencia»[314]. Abordado desde el punto de vista del χωρισμός, el sentido de la Idea no es el de un ente, sino el de una Llamada.

La libertad como condición de la experiencia

Pero una ampliación como ésta del sentido de la experiencia tendría un alcance limitado si no incidiera sobre la concepción primera de la experiencia como experiencia que tenemos o que hacemos. En realidad, Patočka no se contenta con hacer patente un sentido original de la experiencia como condición de la actividad filosófica misma: quiere mostrar además que ese sentido original es el sentido originario y que, en consecuencia, la experiencia que somos *rige* sobre la experiencia que tenemos. En el fondo, bajo la apariencia de una mera distinción, Patočka está procediendo a una especie de profundización y, finalmente, de sustitución: la experiencia como libertad es la que

hace posible la experiencia que tenemos, la insatisfacción por el ente y el desgajamiento en los que la experiencia como libertad se realiza son la condición misma de la donación del ente. Como escribe Patočka,

> la experiencia de la libertad tiene originariamente un carácter negativo: el carácter de la distancia, del alejamiento, de una superación de toda objetividad y de todo carácter de contenido, representación (estar ahí delante) o sustrato. [...] La experiencia objetiva actual, con su estilo total y sus perspectivas que se extienden hasta lo indefinido, sólo es comprensible haciendo referencia al 'acto' de retirada total de dicha experiencia de completa in-satisfacción, de no-encaje en la mera objetualidad que es, sin embargo, el que en verdad configura la *región* de la objetividad como tal[315].

De modo pues que la condición de la experiencia de lo dado, del acceso al ente como tal[316], es esa insatisfacción y, por tanto, esa distancia respecto a lo ente, pero distancia que no es el reverso de una cercanía: insatisfacción, pues, que no remite al horizonte de una satisfacción posible. Por así decir, es en la nada abierta por el acto de la libertad, cuya vertiente afectiva es la insatisfacción, donde algo puede aparecer. Al contrario de lo que da por supuesto un punto de vista ingenuo sobre la experiencia, que la entiende como receptividad y como regida, por tanto, por el *telos* de la adecuación, del llenado, de la saturación, sólo hay donación de algo en virtud de una separación, en la distancia abierta por la libertad o, lo que viene a ser lo mismo, en el vacío que la insatisfacción genera. Sucede como si ese movimiento de suspensión que es la *epojé* fuera la fuente misma del aparecer más que una vía de acceso a la conciencia —a la que además se consideraría su auténtica fuente—. El objeto no puede ser aprehendido como tal, es decir, delimitado, si no es captado como limitado, como carencia o negatividad ontológicas. El objeto sólo puede ser constituido a partir de su propio límite, razón por la cual únicamente puede aparecer en y por su rebasamiento, como lo que ya ha sido rebasado. En pocas palabras, el objeto sólo es puesto como limitación de una dimensión que lo excede, dimensión que no es ella misma positiva (lo que equivaldría a convertir el objeto en producto o en parte de otro objeto), sino que existe sólo en forma de ese distanciamiento y esa frustración conjuntas que caracterizan la relación con el objeto.

Expongámoslo de otra manera: el objeto no puede ser captado como tal, a saber: como lo que sólo es *objeto* y *este objeto,* más que por referencia a una dimensión que le excede como tal objeto y, a la vez, como objeto. Esa dimensión es la de la *totalidad,* en un sentido evidentemente no aditivo y, por ende, no positivo. Precisamente es esta dimensión la que el χωρισμός abre[317]: sólo hay objeto dado en cuanto momento de un todo que lo rebasa y en cuyo seno ocupa un sitio, en cuanto un más acá que la activa aspiración a su más allá revela. Así, la experiencia que somos, poder de distanciamiento, experiencia de una carencia, es la condición de las experiencias que tenemos o hacemos: «De lo no dado deriva lo dado, lo no dado es su condición»[318]. De este modo, el haber considerado rigurosamente el acto filosófico nos permite evidenciar un sentido del ser originario del sujeto, que Patočka denomina experiencia de la libertad y que se da en realidad como prueba irreductible de una insatisfacción, la cual consiste en captar lo dado como su propia carencia. Como magníficamente lo escribe Patočka,

> No son sólo las necesidades imperiosas las que proyectan al hombre hacia delante, sino también sus sueños esenciales, que arraigan en sus posibilidades más fundamentales. La necesidad y el sueño tienen en común que se refieren a aquello que no tengo y que me falta. El hombre no habría volado jamás si, en el núcleo de su ser, no estuviera ya en todas partes, si no se tratara de un ser que, siendo universal y estando en relación con el universo, se está aproximando continuamente a todo. Puede que falten los medios para realizar este aproximarse, pero en el momento que los haya, dicha aproximación se hará efectiva. Esto no quiere decir que todos los sueños *humanos* sean realizables, pero sí que todas las realizaciones *humanas* lo son de sueños. Los sueños son el primer paso, la primera representación intuitiva de una intención originalmente vacía, de una posibilidad que adviene bajo la forma de un puro anhelo[319].

Hemos empezado interrogándonos sobre el sentido del ser del vivir y, con el objetivo de captarlo en su unidad originaria por encima de la distinción entre *Leben* y *Erleben,* hemos optado por empezar por lo que parece más alejado —pero que, no obstante, es su modalidad más realizada y, por ello, su expresión más fiel—, a saber: por la interrogación filosófica. Lo que sucede es que afirmar una distancia entre la vida y el

pensamiento significa presuponer una concepción limitativa de la vida, entendida como mera satisfacción de necesidades, y del pensamiento, considerado como conocimiento desinteresado. Hemos mostrado, en efecto, que la filosofía extrae su posibilidad de un movimiento de ruptura con lo dado, de un gesto de rebasamiento que es el reverso de una insatisfacción fundamental ante lo dado. Con ello, estábamos subrayando la dimensión esencialmente interrogativa de la filosofía, puesto que esa capacidad de desgajamiento respecto a lo ente no es asignada a un ente de orden superior, ya que la insatisfacción con lo dado no procede de la experiencia de alguna plenitud. No obstante, la filosofía no se opone a lo dado como una intuición prefiguradora de conocimiento se opone a una mera experiencia, sino más bien *como una experiencia a otra experiencia,* y situar la filosofía en otro plano distinto al de la experiencia —como es habitual— significa en realidad haber decidido ya acerca de su sentido: significa comprenderla implícitamente como susceptible de iniciarnos en una realidad trascendente a la experiencia; en suma, significa deslizarse subrepticiamente desde un platonismo negativo a un platonismo positivo. Este poder de rebasamiento del que ella procede es una experiencia, es decir, una posibilidad de nuestra existencia, igual de legítima que la aptitud para recibir lo dado, de modo que la auténtica ruptura no se produce entre el plano de la experiencia y el abierto por la filosofía, sino entre la experiencia que tenemos y la experiencia que somos, entre la receptividad y la libertad. Afirmar que ese poder de distanciamiento del que procede la filosofía es una experiencia que somos es de hecho reconocer que esa posibilidad es nuestra posibilidad más propia, significa que ella cualifica el sentido del ser mismo de nuestra existencia y que, en consecuencia, la experiencia, en el sentido corriente de experiencia que tenemos —entendida como receptividad—, debe ser considerada derivada con respecto a esa posibilidad fundamental. De este modo, la filosofía no es lo que se encuentra más alejado de nuestro ser más propio: es, por el contrario, la actividad por excelencia que se arraiga en él, que extrae de él su posibilidad y, de resultas, lo revela. La filosofía no se aleja de la experiencia más que para llevarnos de nuevo a ella; dicho de manera más precisa, no se aleja de la experiencia como receptividad más que para revelar una dimensión de nuestro ser que es más profunda que esa receptividad, en la que además encuentra su posibilidad. En efecto, como hemos puesto de manifiesto, la experiencia en el sentido estrecho de recepción de un dato está gobernada por ese poder de distanciamiento, de suerte que lo que Patočka llama libertad no designa tanto una experiencia cuanto la *condición de*

posibilidad de la experiencia misma. Si lo pensamos bien, hablar de ese poder de rebasamiento como de una experiencia que somos equivale, sobre todo, a subrayar que ese poder es nuestro mismo modo de ser, en el sentido de que ese modo de ser es dado a él mismo o, más bien —puesto que justamente no concierne al ser dado—, en el sentido de que hacemos en él la prueba de nosotros mismos. Es como si dijéramos que el orden del conocer —entendido en el sentido amplísimo de la recepción de algo, del entrar en contacto con un contenido—, el cual define, según la tradición, nuestro ser, remite en realidad a una dimensión más profunda. La experiencia propiamente dicha halla su posibilidad en un modo de ser más originario, que sí cabe calificar de experiencia, si bien en realidad es un modo de existir, nuestro modo propio de existir. Así, el orden de lo dado y, por ende, el del conocer reconduce al del existir; nuestra conciencia, como donación de algo, remite a nuestra vida y, entonces, es el sentido mismo del vivir el que es entregado en esa «experiencia que somos». Recuperada en su posibilidad más propia, la filosofía no es un conocimiento, sino un cierto tipo de acto en el que se revela la esencia de nuestro vivir: la filosofía no es lo que se opone a la vida, sino lo que la manifiesta.

Nos vemos pues de vuelta al vivir, del que habíamos partido, y podemos ahora valernos del análisis del χωρισμός para intentar determinar su esencia. Habíamos mostrado que esa libertad puede ser descrita según dos facetas: es un «sentimiento» de insatisfacción y un «movimiento» de rebasamiento. Pero obviamente esta distinción sigue resultando abstracta, de modo que lo que tenemos que hacer es evitar, por un lado, aislar un sentimiento que venga a ser la causa del movimiento o, por el otro, evidenciar un movimiento que sea capaz de provocar una afección. Si no lo evitamos, nos estaremos situando en un plano psicológico y haremos intervenir unas distinciones que muestran que la esencia del vivir no ha sido interrogada y que, en consecuencia, resulta estar determinada de antemano. La distinción entre movimiento y sentimiento, entre el acto y la vivencia, es por entero deudora de la concepción dualista que no hemos dejado de denunciar. Sin embargo, emprendemos el camino que lleva a superar ese dualismo desde el momento en que describimos en términos de superación, de distanciamiento, es decir, de movimiento, un gesto —en este caso, el de la filosofía— que no es un movimiento en el sentido propiamente espacial. Se trata, en efecto, de reconocer que nuestro vivir puede concernir a un movimiento, si bien este movimiento ya no debe ser entendido en sentido metafórico, dado que ya no hay un sentido propio: es un

movimiento, pues, que se sitúa por encima de la división entre propio y metafórico. El vivir es un movimiento —y por ello cabe hablar de separación, de alejamiento, de rebasamiento o superación a propósito de lo que es una forma eminente de ese vivir— en un sentido que es neutro con respecto a la división abstracta entre lo espacial y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual. Dicho de otro modo, si tanto la vida del ser vivo como la interrogación filosófica conciernen al vivir, y si, por otro lado, aceptamos la idea de que la vida alberga una dimensión de motilidad, forzoso es reconocer que el movimiento característico del vivir —movimiento que puede designar tanto un «gesto» intelectual como un «avance» espacial— posee un sentido original e irreductible, que no se presta a las divisiones de la ontología de la muerte. En cierta manera, pensar el vivir como tal, en su unidad constitutiva, es acceder a un sentido del ser del movimiento capaz de englobar tanto el acto de pensar como el «cambio de humor» o el desplazamiento hacia un punto espacial[320]. Por otro lado, entendemos que, en la medida en que no es reductible a un recorrido en el seno de la exterioridad, el movimiento de superación de lo dado que hemos descrito no puede ser distinguido del sentimiento de insatisfacción como un efecto de su causa. En efecto, es necesario hacer la precisión de que, así como el movimiento no es un desplazamiento espacial, la insatisfacción ante lo dado no es una vivencia propiamente hablando. El interés que tiene acercarse al vivir a partir de su expresión filosófica, precisamente a partir de su modalidad interrogativa, radica en que nos prohíbe referir la insatisfacción a un mero sentimiento de decepción, de frustración o de necesidad. En efecto, y para empezar, la insatisfacción de la que Patočka habla no es realmente vivida. Ello supondría que le fuese dado algo capaz de desencadenar esa vivencia, como por ejemplo una experiencia frustrante. Ahora bien, esa insatisfacción que provoca rebasar lo dado es la condición de la donación, es lo que permite a lo dado aparecer como dado (que Patočka denomina objetividad); no es suscitada por lo dado, sino que precisamente lo da, ella es la que acondiciona el vacío en el que lo dado puede aparecer. Así, según un movimiento que sólo en apariencia es paradójico, es insatisfacción ante algo dado que no es dado más que en y por esa misma insatisfacción: da lugar a lo que la suscita. En otros términos, el surgimiento de lo dado como tal se produce gracias a su cuestionamiento: ponerlo es negarlo. Esta insatisfacción no posee contenido propio, puesto que es lo que permite que aparezca todo contenido, y, por cuanto carece de contenido, no puede ser una vivencia. No consiste en insatisfacción por

algo, insatisfacción determinada pues, carencia de lo que la haría cesar, dado que, como acabamos de mostrar, no hay nada que la suscite. Dicho con más precisión, nada (que sea determinado) la suscita ya que lo que la suscita es *nada* (*rien: ninguna cosa*), en el sentido de que ella es la que abre la dimensión misma de la nada en la que lo dado puede aparecer. No es pues un sentimiento negativo, que siempre es determinado, sino más bien la condición de posibilidad misma de esos sentimientos (y quizá, como veremos, de todo sentimiento), es decir, la condición misma de su ser negativo, la apertura del campo de ausencia en el seno del cual algo puede faltar; en pocas palabras: la constitución de la dimensión misma de la falta en la que y por la que algo particular puede llegar a faltar. Los sentimientos negativos, y quizá incluso todos los sentimientos, nacen de una especificación de esa laguna originaria, ya que es preciso que sea abierta la dimensión misma de la ausencia o del vacío para que algo sea vivido como faltándome. Estos sentimientos no remiten a la negación de una presencia, a la ausencia de algo, sino, por el contrario, a una determinación o especificación de lo negativo, al llenado de la ausencia por parte de algo que al mismo tiempo le otorga figura. La insatisfacción de la que hablamos es más profunda que toda frustración y que toda necesidad, puesto que ella es la que funda la posibilidad de éstas; nada en ella es dado, ya que ella es la donación misma de nada, la apertura del intervalo gracias al cual lo dado puede ser dado.

De ello se deriva, por otra parte, que esa insatisfacción ya no cabe distinguirla del movimiento de rebasamiento con el que empezamos, a no ser mediante una abstracción. En efecto, decir que no es una vivencia positiva es decir exactamente que sólo se realiza en la forma de un rebasamiento: no es un sentimiento, sino un acto, precisamente el acto de rebasar lo dado. La insatisfacción «ante» lo dado se confunde con el movimiento de rebasamiento de lo dado, en el sentido de que es en y por ese distanciamiento como lo dado aparece como dado, a saber: como limitado y, en consecuencia, como insatisfactorio. Ya no hay dificultad en afirmar que la insatisfacción hace aparecer lo que la suscita, puesto que se renuncia a comprenderla como el efecto afectivo de una experiencia, y se la entiende como un movimiento de rebasamiento: en efecto, es por este rebasamiento por el que lo ente finito aparece como finito, y lo que llamamos insatisfacción es sólo la experiencia de esa limitación de lo ente. La insatisfacción es la apertura de la dimensión negativa en comparación con la cual o en cuyo seno lo ente aparece como ente determinado y, en consecuencia, como fundamentalmente en falta. No es la constatación o el registro de una limitación o de una falta, sino la instauración

de la dimensión en relación con la cual puede haber falta. Ahora bien, esta dimensión únicamente puede ser la del exceso, la del distanciamiento indefinido, y ésta es la razón por la que esa apertura es necesariamente activa: en la medida en que es instauración de una profundidad negativa, y no vivencia o conocimiento de algo, esa insatisfacción es fundamentalmente movimiento. No puede sentir lo dado como finito si no es abriendo la dimensión infinita en comparación con la cual éste aparece necesariamente retirándose; sólo puede vivirlo como insatisfactorio porque siempre lo ha rebasado ya. Únicamente hay insatisfacción originaria como movimiento de rebasamiento radical; sólo hay captación de lo dado como finito en relación con un exceso infinito. Podríamos pues afirmar que el movimiento de superación abre la dimensión de infinitud en relación con la cual lo dado aparecerá como finito, es decir, precisamente como insatisfactorio. Pero esta formulación ya resulta abstracta, debido a que se trata en este caso rigurosamente de lo mismo, del mismo «movimiento», el cual es susceptible de ser captado según sus dos vertientes. Resaltemos únicamente que el análisis de la insatisfacción permite confirmar y, al mismo tiempo, profundizar el del movimiento, el cual resulta no ser sino su otra cara. Tal como presentíamos al inicio, es evidente que ese movimiento debe ser entendido en un sentido inédito, mucho más radical que el del mero desplazamiento espacial. Como apertura de la dimensión infinita en comparación con la cual lo finito puede aparecer como tal, evidentemente es sin lugar y sin término; como desvelamiento de lo finito gracias al rebasamiento o superación que efectúa, trasciende evidentemente el espacio y está situado más profundamente que la separación del sentir (*éprouver*) y el hacer. De modo que lo que habíamos creído deber establecer como distinto, al menos para empezar, resulta ser la misma cosa, y sólo si subordinamos ese vivir fundamental a las categorías de la ontología de la muerte percibimos en él la diferencia entre sentimiento y movimiento. Sólo como rebasamiento hay insatisfacción, puesto que lo finito no se da como faltando más que en relación con una dimensión que lo trascienda; no hay rebasamiento más que como insatisfacción, debido a que el movimiento de trascendencia no está regido por ninguna realidad positiva y sólo se determina, pues, como negación de lo dado. Esto equivale a negar a la vez que lo finito sea una negación de lo infinito y que lo infinito lo sea de lo finito. Lo infinito no es negación de lo finito, ya que no hay finitud si no es en relación con una dimensión que siempre lo excede; pero lo finito no es negación de lo infinito, ya que esta dimensión de exceso no tiene ninguna positividad, y la única realidad que posee es la de lo finito al que siempre excede. Según

una especie de círculo que sólo es aparente —o que más bien corresponde a la propia realidad del vivir—, lo finito es limitación de un infinito, el cual a su vez se cumple como rebasamiento de eso finito: negación de un infinito, el cual no es él mismo más que negación de lo finito. O también: lo finito únicamente tiene sentido en comparación con un infinito que, sin embargo, es relativo a él. Esto viene a significar que, desde el punto de vista que hemos adoptado, esa distinción es tan abstracta como la que establecemos entre sentimiento y desplazamiento. Esta dimensión que por el momento, y a falta de algo mejor, denominamos «movimiento» (en un sentido neutro con respecto a la distinción entre propio y metafórico) y que es la fuente común de la superación y la insatisfacción, es lo que pone en relación a lo finito y lo infinito haciéndoles surgir al uno del otro. El movimiento del vivir abre la dimensión en cuyo seno lo finito y lo infinito se constituyen por medio de su mutua negación.

El deseo

Vida y deseo

El análisis del vivir que subyace al gesto filosófico nos ha permitido poner a la vista un modo de ser inédito, neutro con respecto a la separación entre lo espacial y lo psíquico, una dimensión en la que se constituyen conjuntamente lo finito a partir de lo que lo excede y el exceso a partir de una experiencia (*épreuve*) de la finitud, dimensión de una carencia original que no es falta de nada (nada que sea positivo) y no se realiza, pues, sino como trascendencia activa. Esta dimensión no es otra que la del *deseo,* y por consiguiente es como deseo como hay que caracterizar la esencia del vivir sobre la que estamos indagando. Por supuesto, dicha afirmación nos exige justificarla más adelante especificando el concepto de deseo: si la noción de deseo a nuestro entender conviene a la esencia del vivir, la fenomenología del vivir reclama, de resultas, una fenomenología del deseo. No por ello es menos cierto que, de entrada, a lo que parece conducirnos la descripción del vivir considerada en su unidad originaria es al deseo. En efecto, el análisis del vivir, tal como se manifiesta en el corazón de la actividad filosófica, revela un movimiento que es el reverso de una insatisfacción y que, por lo tanto, no halla su culminación ni su final en un término positivo. El vivir es pues cierta relación con algo, sin lo que no habría ni insatisfacción ni movimiento, pero con algo que siempre resulta que falta, que se ausenta de lo que podría hacerlo presente, razón por la cual esa relación

adopta la forma de un movimiento. Esta relación no es tanto un conocer cuanto un explorar o, más bien, no «conoce» su objeto más que como eso que se sustrae siempre a ella, lo que recula hasta detrás de lo que se hace presente; en suma, es el reverso de una insatisfacción. Ahora bien, ése el sentido del deseo: tender hacia algo, enfocar algo —en lo que se diferencia de un movimiento entendido como desplazamiento—, pero de tal suerte que eso hacia lo que tiende no puede ser alcanzado, de tal suerte que la insatisfacción no podría ser apaciguada por alguna presencia: por esto, el deseo no encaja en el orden del conocimiento. Es *hacia* su objeto —y por esto es movimiento— en el sentido originario de una tensión que es neutra respecto a la separación entre lo espacial y lo psíquico, pero de tal suerte que el objeto se sustrae al movimiento que lo tiene en su mira, excede la relación en la que entra. En cuanto relación con lo que siempre falta y que adopta así la forma de un avance más que la de un conocimiento, en cuanto ser-hacia que se realiza como desposesión más que como apropiación, el deseo se sitúa, por así decir, por encima del mero movimiento —ya que en él algo llega a aparecer —, si bien, no obstante, por debajo del sentir (*éprouver*) o el percibir, ya que lo que aparece se sustrae a su aparición, de tal suerte que *nada* puede, hablando con propiedad, ser sentido o percibido en él. El deseo desborda la separación entre el mero *Leben* y el *Erleben,* y le da nombre exactamente al vivir como raíz común del estar vivo y el sentir. Como hemos puesto de manifiesto, la vida no es esencialmente autoconservación, y el deseo corresponde precisamente a su tensión y su orientación constitutivas hacia una alteridad: a su transitividad fundamental. Pero, como originaria que es, esta transitividad es irreductible, lo cual significa que no tropieza con ningún término, que, por así decir, está desbordada por ella misma y nunca puede, pues, reunirse o realizarse en forma de conocimiento. El Deseo es el punto de articulación del *Leben* y el *Erleben* o, más bien, su raíz común puesto que, por su tensión o su aspiración, contiene y orienta la pura explosión de la vida, esboza en ella la negatividad de una carencia, inscribe en ella el horizonte de un sentido sin que, por ello, esa carencia pueda ser colmada, sin que ese sentido advenga y sin que el derramarse de la vida se transmute en tranquila posesión del objeto.

Esta determinación del vivir resulta confirmada cuando tomamos en consideración aquello con lo que se relaciona. Inspirándonos en Rilke y en el comentario luminoso de Munier, hemos mostrado que el vivir, contemplado en su unidad originaria, debía ser entendido como relación con lo Abierto. En efecto, lo Abierto, en cuyo seno el animal

vive, únicamente se da como reverso del mundo que de él procede, como ese fondo sin fondo que únicamente la figura del mundo puede sostener y preservar. Ésta es la razón por la que no hay pura vida en lo Abierto, es decir, pura vida animal (una vida así sería a la postre la negación de lo Abierto); la vida es siempre vida en un mundo, por muy simple que éste sea, y en este sentido es en el que la humanidad, como limitación interna de la vida, ya siempre ha advenido. Pero la pregunta entonces es la siguiente: ¿Qué es lo que la co-pertenencia del mundo y lo Abierto nos enseña, por su parte, sobre la vida? ¿Cuál es el sentido del ser del vivir si entendemos que su vivir en lo Abierto significa necesariamente un estar exiliado de lo Abierto? El deseo constituye la única respuesta posible. En efecto, ¿cómo pensar el vivir de manera que se relacione con algo que únicamente se da como su propia falta, como lo que se ausenta del mundo que lo manifiesta y sólo puede existir como esa ausencia misma: cómo pensarlo si no es como deseo? Si lo Abierto es esa hiancia que bordea al mundo en calidad de suelo nutricio suyo, si es esa dimensión que, como dimensión del «hay» mismo, está siempre ya llena y no se presenta, pues, sino como su propia ausencia, es preciso concluir que lo Abierto sólo lo hay para el Deseo. Lo Abierto es lo deseado: eso de donde la vida siempre ya ha regresado y que ella sigue reteniendo como lo que sería el lugar de su puro cumplimiento, esa hiancia en la que ella intenta implicarse y de donde toma su fuerza, pero que, sin embargo, sólo se da en la figura del mundo, es decir, como siempre ya faltando. Si lo propio de lo Abierto es retirarse detrás del mundo, no puede haber relación con lo Abierto a no ser como insatisfacción; si el mundo es lo que, procediendo de lo Abierto, lo pone de manifiesto velándolo, no hay relación con el mundo que resulte adecuada a su ser salvo en forma de deseo. De este modo, al abordar el vivir desde el punto de vista de aquello con lo que originariamente se relaciona, nos hallamos no sólo forzados a renunciar a pensar la conciencia como una dimensión añadida a la vida, sino conducidos a concebir esa vida como deseo. Lo Abierto sólo lo hay para un Deseo, Deseo que únicamente puede relacionarse con el mundo siendo llevado hacia lo Abierto, el cual sólo puede hacer aparecer el mundo —bosquejando de este modo la dimensión de la conciencia— trascendiéndolo hacia lo Abierto —y por esto es por lo que esa conciencia permanece envuelta en la vida, sin llegar nunca a puro conocimiento—. Al relacionarse con lo Abierto como aquello que necesariamente falta, el deseo alcanza el mundo como la presentación misma de esa falta: literalmente, lo delimita. O mejor dicho: al relacionarse con la trascendencia a modo de insatisfacción ante lo finito en el

que queda velada, el deseo es *lo que pone en relación el mundo y lo Abierto.* Éste, para el Deseo, es lo que sólo cabe alcanzar de modo fallido, sin darle alcance, y por ello nutre la insaciabilidad constitutiva de la vida. Al exceso inasignable de lo Abierto sobre el mundo le corresponde la inextinguible insatisfacción de lo vivo; la vida es Deseo porque la visibilidad del mundo está bordeada por lo invisible. Digámoslo de otra manera: en la medida en que el *Leben* del que procede el *Erleben* es *Leben* en lo Abierto, este *Erleben* adopta la forma del Deseo. La determinación de la vida como Deseo corresponde pues a ese exceso o a ese retirarse en sí que la caracteriza como vida en lo Abierto: digamos que, por ser más vasta o más potente que ella misma, por comportar una especie de reserva fundamental —ya que se implica en un Abierto que siempre se ha perdido ya—, todo cuanto la vida vive sólo puede hacerlo a modo de deseo. Porque lo Abierto siempre ha cristalizado ya en mundo, la vida se ha involucionado siempre ya en vivir transitivo (en «conciencia intencional»); pero, al revés, debido a que lo Abierto permanece abierto por el mundo como profundidad en la que éste toma su ser, debido pues a que negar lo Abierto no es más que limitarlo, el vivir nunca accede al puro conocer y la intencionalidad sigue siendo puro deseo. En pocas palabras, el deseo da nombre a la involución de la profusión vital en cuanto esta involución la represa sin llegar nunca a agotarla: es, por así decir, la huella del exceso vital en el seno de la relación que la vida establece con su mundo, huella que responde al exceso de lo Abierto sobre el mundo que lo ensambla y ordena. Debido a que la vida sólo es visión del mundo si permanece implicada en lo Abierto, esta visión no es, en su fondo, tanto conocer cuanto Deseo.

Estas precisiones permiten aclarar el sentido del χωρισμός con el que habíamos empezado. Si la distancia que caracteriza al gesto filosófico no es el reverso de una proximidad posible y adopta, pues, necesariamente la forma de una insatisfacción es debido a que se relaciona con la hiancia de lo Abierto: ésta es finalmente la que funda el χωρισμός como gesto de una pura libertad que no puede ser convertida en conocimiento de un mundo verdadero, en acceso a la realidad superior de la Idea. El vivir filosófico no rebasa lo dado hacia y en nombre de un dato superior, sino debido a una relación con lo no dado, razón por la cual ese vivir podría ser caracterizado como deseo más que como libertad. El aguijón y el corazón del pensamiento resulta ser esa insatisfacción ante lo dado procedente de su relación con lo Abierto, de suerte que es en y por la negatividad del deseo por lo que la actividad filosófica comunica con la vida que la sostiene y la lleva: por concernir al Deseo, por ser expresiones de la misma insatisfacción

fundamental, la vida desnuda y la vida del pensamiento son la misma. En este sentido, podemos decir que, lejos de alejarnos de la vida, la filosofía es, por el contrario, lo que nos reconduce a ella, hasta lo más cerca de ella, ya que, al hacerse interrogación, abre, por así decir, la hiancia activa de la vida, en lugar de fijarla en conceptos: no se aleja de la vida sino para coincidir con su ser propio.

Rilke no se equivocaba en esto cuando, en un poema inédito de 1924, largamente comentado por Heidegger, definía como deseo la relación del ser vivo con lo Abierto: «Cual la naturaleza entrega los seres al riesgo de su sordo deseo y no protege a ninguno en el terruño o ramaje, tampoco nos quiere más a nosotros el fundamento de nuestro ser»[321]. El inicio del poema fija al animal y al hombre en la misma condición, que al final del poema se especifica como relación con lo Abierto, de suerte que el Deseo es Deseo de lo Abierto, o más bien: en la medida en que es Deseo, el ser vivo entra en relación con lo Abierto. Ello no impide, por supuesto, tal y como la continuación del poema lo pone de manifiesto, que el deseo y el riesgo[322] que representa sean vividos o asumidos de manera diferente en el hombre y en el animal. Incluso es bastante verosímil que ésta sea la única forma pertinente de expresar la diferencia entre animal y hombre. El uno es arrastrado por su deseo y queda, por así decir, envuelto por él, debido a su modo de estar implicado en lo Abierto, de hallarse abandonado a él, de suerte que su deseo no se da tanto como insatisfacción y búsqueda cuanto como urgencia de la necesidad. Por el contrario, con el hombre la implicación en lo Abierto, ya necesariamente incumplida o represada en el animal, se ha volteado resueltamente convirtiéndose en mirada hacia el mundo, de suerte que el deseo es, en cierta manera, asumido como tal, se convierte en prueba y obra del sujeto, un riesgo que éste corre más que una fatalidad: se hace insatisfacción indeterminada ante el mundo y entrada en la obra de conocimiento. El propio Munier, en el comentario que propone, se ve llevado de modo natural a introducir el Deseo, ausente sin embargo en la Elegía VIII. El mundo —dice— es una estancia, pero también un programa que hay que confirmar tan pronto como surge, que hay que completar indefinidamente, nunca algo adquirido. Y concluye Munier: «poseído-no poseído, ámbito segundo del deseo y del desgastarse del deseo. El cual nos resiste a medida que se erige y se confirma, *nos sumerge* por su masa y por la fuerza en él —siempre vivaz, irreductible— de lo Abierto»[323]. No se puede expresar mejor que, puesto que en él insiste la potencia de lo Abierto que ensambla y configura, el

mundo es el ámbito del Deseo; pero si lo Abierto aflora siempre por detrás del mundo que, en consecuencia, nos sumerge —si es lo que hace que el mundo nunca resulte una adquisición, una composición—, no es menos verdad que lo Abierto es represado por el mundo, sólo aparece invisible en sus alrededores, razón por la cual el ámbito del deseo es siempre también el del desgastarse del deseo. El deseo del mundo es siempre en realidad deseo de lo Abierto en el mundo; es pues deseo siempre decepcionado, deseo que, en consecuencia, es su propio desgastarse. Pero este destino es la esencia misma del deseo: puesto que el «objeto» del deseo es lo que necesariamente falta, el deseo no puede ser más que su propio desgaste.

No obstante y para terminar, si la Elegía VIII no menciona expresamente el deseo, sí que habla de amor. A continuación de la del niño, Rilke evoca la figura de los amantes: «Los amantes, sin el otro,/ que tapa la mirada, ya se acercan,/ pasmados... Por descuido se les abre/ tras el otro. Pero ninguno pasa/ tras el otro: otra vez se le hace mundo»[324]. En el amor, al menos en sus primeros momentos, todo sucede como si el otro, aun cuando está en el mundo, dejara de interponerse y permitiera trasparecer lo Abierto. Esta dilatación de nuestro ser que se vive en el amor corresponde justamente a ese atravesar el mundo en dirección a lo Abierto o, más bien, a esa invasión por parte de lo Abierto, el cual, en el otro, sumerge al mundo y, conmocionándome, me transforma. Pero en el amor también se revele mi propia pertenencia a lo Abierto, de suerte que, en cierta manera, ya no hay realmente otro, al menos como lo que se presenta ante mí en el mundo: en el amor, superamos esa insularidad y esa dispersión características de las cosas del mundo, nuestros límites fugazmente se difuminan y nos reunimos en lo Abiertos. La alegría amorosa y la paz que engendra corresponden a esa experiencia vislumbrada de un atravesar juntos el mundo hacia lo Abierto, cuya unidad súbitamente disuelve contornos, límites y distancias. Como admirablemente expresa Munier,

> gracias al movimiento que los transporta, los amantes también van a los confines. *Detrás del otro* y de su poder de arrancar y llamar, el más allá luminoso *como por sorpresa les es abierto. De él están cerca* en su impulso *y se asombran.* El amor también desprende del *mundo,* pero extrañamente a él reconduce. Pues sólo va al *otro,* y el otro es del *mundo* también, contrariando de este modo el movimiento que él suscita y que tan sólo se esboza[325].

El amor es pues la forma que el Deseo adopta cuando este deseo se refiere al otro y por él accede, al menos fugazmente, a lo Abierto. Con el otro, en el Amor, el Deseo presiente la posibilidad de una satisfacción, como si aquello que siempre queda disimulado por las cosas del mundo pudiera de pronto aparecer: en este sentido, el amor no es sólo el Deseo referido al otro, sino lo que lo satisface o, al menos, lo que deja entrever el horizonte de una satisfacción. Quizá sea ésta la razón por la que tendemos a confundir el Deseo con el deseo amoroso. Ahora bien, todo nuestro propósito consiste en mostrar que el Deseo no es originariamente amoroso, que de entrada no es referencia al otro, sino al mundo o, más bien, a lo Abierto en la figura del mundo, y que es con esta condición como se puede entender el deseo del otro. Este deseo del otro es tan rico en sentido —hasta el punto de que es el único deseo que vivimos realmente como tal (más que como necesidad, veleidad, voluntad o aspiración) y que designamos en estos términos— debido precisamente a que, como Rilke presiente, es en el amor, mejor que en cualquier relación con algún ente mundano, donde el Deseo vislumbra el horizonte de un cumplimiento —el cual, tan pronto como se abre, torna a cerrarse— y donde accede, por ello mismo, a su esencia. Pero no es menos cierto que se trata en este caso de un sentido empírico o mundano que remite a un Deseo trascendental u originario, a propósito del cual hemos mostrado que se confunde con el vivir y se relaciona originariamente con el mundo o, mejor dicho, con la profundidad invisible que lo bordea. Así pues, en la medida en que, a pesar de todo, el deseo mundano (a diferencia del Deseo de mundo) aparece como una modalidad privilegiada del Deseo, permitiendo sin duda comprender su esencia; en la medida en que el Amor puede aparecer como una especie de huella de lo trascendental en lo empírico o, más bien, de lo originario en lo derivado y, por ende, del vivir mismo en lo vivido; en la medida en que ello es así, cabe conservar el término «Deseo» para designar la esencia del vivir, y, en consecuencia, la experiencia del amor puede servir de hilo conductor para describir ese modo de ser originario que es el Deseo. Si uno se siente vivo cuando ama, no es en virtud de alguna incomprensible excitación o estimulación, sino porque la vivencia amorosa hace aflorar su propio enraizamiento vital y porque en el amor se realiza la unidad originaria del vivenciar (*éprouver*) y el estar vivo, del afecto y la vitalidad. Al hablar del Deseo, no estamos pues evocando el sentimiento amoroso o la libido (volveremos sobre esto), sino que estamos designando el modo de ser originario de la vida, modo para el cual

podríamos asimismo haber escogido el término de *investidura*[326]; ello no obsta para que ese Deseo originario sea la razón de ser del amor y éste pueda, de resultas, nutrir su elaboración[327]. Nos queda pues avanzar en la caracterización del Deseo, al que nos ha conducido el análisis del vivir, distinguiéndolo especialmente de las nociones con las que siempre corremos el riesgo de confundirlo.

Deseo y necesidad

De entrada, es obvio que el Deseo se distingue radicalmente de la necesidad. La necesidad siempre es determinada y está circunscrita, es necesidad de algo, se refiere a un objeto definido: una necesidad vaga o indeterminada, incapaz de designar su objeto, no sería una necesidad. De ello se deriva que es una tensión o una aspiración que, en su misma modalidad, en la manera en que se hace sentir, ya se halla cualificada por el objeto al que apunta. Es pues imposible distinguir en ella entre una dimensión, por así decir, formal —que sería la de la tensión o el impulso— y el momento efectivo de la satisfacción, en el sentido de que éste pasa por un objeto definido. Por ello es posible nombrar con bastante precisión las necesidades en función del objeto que las calma. La necesidad está por entero orientada a la satisfacción, cuya exigencia es imperiosa y, salvo que se opongan a ella unas circunstancias excepcionales, la obtiene. Es, por lo tanto, la vivencia de una perturbación, de un desequilibrio vital, y al mismo tiempo la incitación a emprender la acción que permita que retorne el equilibrio, como si fuera una depresión vital entre dos estados de equilibrio. Esta perturbación cabe caracterizarla como *falta.* La necesidad es siempre la vivencia o prueba de una laguna o de una carencia y, por esta razón, se relaciona esencialmente con un objeto definido, se halla orientada enteramente a su satisfacción. Su negatividad no es más que el reverso de su positividad. Sólo hay que precisar que se trata siempre de una falta definida, y no de una laguna ontológica que implique al ser del sujeto. En la necesidad el sujeto siente la falta, como ausencia de lo que debería poseer, pero no existe en el modo de la falta: la falta es falta de un objeto determinado, del que depende la completitud del sujeto, y no falta de ser. Esta noción de necesidad remite ella misma a cierta idea de la vida que ya hemos tenido ocasión de discutir. Arraiga en una vida concebida como supervivencia, autoconservación: la necesidad es siempre «vital» (incluso cuando no lo es efectivamente, cuando la vida no está en peligro, aun así siempre es sentida como si lo

fuera). El presupuesto es el de un sujeto constituido, es decir, completo y autónomo gracias a esa completitud, involucrado en una relación que es a la vez de intercambio y de lucha con un mundo con respecto al cual representa una excepción ontológica. Su vida adquiere pues necesariamente el sentido del mantenimiento de sí, de la preservación de su autonomía y de la completitud que es su condición: es supervivencia. La necesidad es entonces la prueba de una carencia, de una laguna en el seno de la completitud, que representan una amenaza para la autonomía, y precisamente por ello es vital: es necesariamente persecución del objeto que restaurará su completitud. En consecuencia, su satisfacción únicamente puede tener el sentido de un apaciguamiento, como regreso al estado normal: no puede entrañar ni exceso ni sorpresa. Si hay un placer en la satisfacción de una necesidad, sólo puede ser como retorno a la calma de la homeostasis vital, como alivio, de modo que no cabe duda de que ésta es la razón por la que el placer que se espera de satisfacer una necesidad alberga siempre una dosis de decepción.

Si bien el uso corriente tiende a confundirlos, necesidad y deseo difieren, a nuestro entender, por completo. Es verdad que, muy a menudo, el concepto de deseo sigue siendo indeterminado y su uso indeciso; son raras las filosofías que le confieren un estatus central y proponen una caracterización rigurosa de él. En la medida en que el deseo no es claramente distinguido de la necesidad, lo general es especificarlo como la dimensión de la tensión o de la aspiración propiamente dicha, sin que sean interrogados el objeto y el fundamento de esa tensión. El deseo correspondería al momento de la carencia y de la frustración en un proceso que se conceptúa enteramente tendido hacia la satisfacción; es lo que empuja a actuar para obtener lo que está en la mira, es la distancia vivida entre la representación y el gozo, entre la orientación hacia el objeto y su consumación. Esta indeterminación de la filosofía respecto al deseo no debe sorprendernos. Expresa el hecho de que el pensamiento se halla muy frecuentemente dominado por cierta idea de la vida como supervivencia, hasta el punto de que el deseo no puede ser realmente distinguido de la necesidad, hasta el punto de concebir que toda aspiración ha de estar finalmente subordinada al imperativo de la conservación. Nuestro propósito, en cambio, es evidenciar la especificidad del deseo y su irreductibilidad a la necesidad, empresa esta indisociable de una refundación del concepto de vida. En realidad, elaborar un concepto riguroso de deseo, diferenciándolo de la necesidad, no es posible más que a condición de renunciar a entender que la esencia de la vida sea sobrevivir: pensar que la vida es visibilización o presentación más que conservación,

como hemos empezado a hacer, y reconocer en el deseo una dimensión originaria e irreductible a la necesidad son las dos caras de la misma decisión filosófica. En efecto, lo propio del deseo es que no tiene objeto y, en este sentido, no resultaría injustificado afirmar que el deseo es a la necesidad lo que la angustia es al miedo en la analítica existencial heideggeriana. Sobre esta fórmula, es preciso ponerse de acuerdo. Evidentemente no significa que el deseo no se relacione con nada que le sea externo: el deseo es tendencia, aspiración, movimiento-hacia. Pero lo especifico suyo es el modo de ser propio de eso a lo que remite, modo de ser que es precisamente irreductible al del objeto. En efecto, si el deseo se *remite* efectivamente a entes mundanos como lugar o condición de su satisfacción posible, todo sucede como si, no obstante, no fuera hacia ellos hacia los que se *dirige,* como si lo *apuntado* —eso hacia lo que el deseo tiende efectivamente— no fuera lo *deseado.* En efecto, en la modalidad en la que es vivido, el deseo se caracteriza por una especie de exceso indeterminado de su aspiración como tal —de su tensión propia— respecto a la forma en la que la aspiración se realiza y, por ende, respecto al objeto al que apunta. El deseo no señala una suerte de indeterminación interior, como si la aspiración que lo atraviesa no pudiera, por principio, especificarse como apropiación de algo y sólo le quedara fijarse en un objeto, por así decir, por defecto. Lo propio del deseo es que está desbordado por él mismo y, así, excede la modalidad efectiva en la que se realiza: el exceso de lo deseado sobre lo pretendido es constitutivo del deseo. Ahora bien, en la medida en que lo pretendido es siempre un objeto, un ente mundano definido, hay que concluir de ello que lo deseado no es un objeto. Así como la angustia se caracteriza por el hecho de ser angustia ante nada, el deseo no es deseo de nada definido: no sabe lo que desea, no porque sea inexplicablemente incapaz de un saber adecuado a su aspiración, sino porque lo que desea no es del orden de lo cognoscible. Y al igual que la angustia se calma al fijarse sobre un objeto mutando, de este modo, en miedo, el deseo cree poder colmarse haciéndose deseo de algo definido, es decir, necesidad o menester. En el fondo, si se quiere reconocer en el deseo un modo de ser singular, hay que concluir que es ajeno al conocimiento e irreductible a él, que, en consecuencia, lo deseado simplemente no es objeto porque escapa del orden de lo cognoscible. A la inversa, la necesidad no remite de ninguna manera a un modo de ser específico o a una mira singular: como señal de un vacío que colmar y como movimiento hacia el objeto capaz de hacerle su avío, está completamente subordinada al conocimiento. La necesidad está al servicio del objeto y

es, por tanto, enteramente deudora de la representación. Como modo de relación singular e irreductible que es, el deseo dibuja un correlato que no es nada que sea objetivo, que en realidad excede el plano propio del objeto. Sostener que el deseo es deseo de ninguna cosa es reconocer que, si bien apunta a objetos y se cumple en forma de una efectiva apropiación, en cambio lo que desea no es sino esa ninguna cosa misma; es, pues, reconocer que el plano al que se refiere trasciende el plano objetivo, excede el orden de lo que puede ser presentado.

Pero afirmar que el deseo no desea ninguna cosa no equivale a subrayar una especie de indeterminación de su correlato y, por ende, de fluctuación de su mira: significa, por el contrario, que el deseo abre el campo de lo que excede al objeto, que es relación con lo no-presentable y, en realidad, la única modalidad en la que lo no-presentable puede darse conforme a su no-presentabilidad. Lo propio del deseo es relacionarse con lo que excede a toda relación de presentación. Algo es deseado únicamente a condición de no ser representado como realizable; por el contrario, lo deseado trasciende siempre su representación, huye ante la apropiación, se ausenta de lo que supuestamente lo hace presente: el alcance del deseo excede el alcance de lo apuntado entendido como representado. La distancia, constitutiva del deseo, entre la aspiración y la figura que ella se da, pero a la que desborda siempre, entre lo deseado y lo apuntado, corresponde a la diferencia inasignable entre el ente y el nada de ente que lo bordea, entre lo representado y lo no-presentable de lo que da testimonio ocultándolo. En este sentido, cometeríamos un error si caracterizáramos el deseo como carencia. No es carencia porque nada puede faltarle, y nada puede faltarle porque nada positivo puede colmarlo. El deseo se caracteriza por una forma de negatividad, pero que no es el reverso de alguna positividad, negatividad inasignable que no remite a una falta o a una laguna, sino que, más bien, correspondería al exceso (o al retiro) indeterminado del deseo sobre sí mismo, a una especie de *reserva* interior. El deseo es más potente al carecer de objeto, como si no pudiera relacionarse sino con lo que siempre está ya perdido, como si, por consiguiente, la apropiación de aquello a lo que apuntaba constituyera tanto la entrada en la nostalgia como el acceso al apaciguamiento. La negatividad que ahonda en el deseo no es la de la falta sino, más bien, la de una diferencia inasignable y originaria, diferencia que remite al hecho de que lo apuntado nunca puede igualar a lo deseado, y esto no por razones contingentes o externas, sino porque es de otro orden. Hay una suerte de decepción fundamental del deseo, que no consiste en acabar descubriendo que

a fin de cuentas «no era eso», sino que se debe más bien a que lo apuntado, a saber: eso que puede ser obtenido, se retira en lo deseado —retiro que es simplemente inherente al hecho de que éste no es del orden del objeto, de lo apropiable—. Si se puede pues constatar que «no era eso», es porque eso no *podía* serlo, pero esto sólo se descubre después, ya que, si el deseo es esa diferencia, no sabe que lo sea. El retiro en sí que él es adopta la forma de un exceso; su decepción constitutiva es la de una profusión. Dicho de otro modo, el deseo sólo puede volcarse sobre eso que pretende si cree que es eso lo que desea, si entiende que lo pretendido, al colmarlo, revelará ser lo deseado. Tal es la paradoja del deseo: no es deseo de ninguna cosa y, a pesar de ello, se vuelca sobre alguna cosa, de suerte que el objeto del deseo no llegará a serlo de verdad más que si procura una satisfacción. Al pretender el objeto, el deseo no pretende tanto colmarse cuanto *determinar*se: el objeto es el lugar donde el deseo se revela a sí mismo, más que la ocasión de su extinción. Por esto es por lo que hay algo de indeciso y de titubeante en el deseo, como si no supiera lo que quería —ni, por lo mismo, lo que era—, como si esperara del objeto sobre el que acaba volcándose la confirmación de su ser. Gracias al apaciguamiento que el objeto suscitaría, éste se revelaría como el objeto verdadero del deseo, lejos de que sea el objeto del deseo el que acabe suscitando el apaciguamiento. Hay pues una especie de ingenuidad constitutiva del deseo que es preciso oponer a la lucidez y a la determinación de la necesidad. Ésta sabe lo que quiere, es decir, lo que la calmará, conoce el objeto que la apacigua; aquél no sabe lo que quiere o, más bien, desconoce cómo llegar a lo que quiere: descubre a su objeto en lo que lo apacigua.

Pero ha llegado el momento de añadir que, precisamente, nada lo apacigua, y esto se debe a su propia esencia: puesto que nada le falta, nada puede colmarlo. Lo propio del deseo es que su «objeto», eso a lo que apunta, lejos de apagarlo, por el contrario, lo relanza o lo exacerba: la experiencia del «no era eso» sigue necesariamente a la creencia, actuada más que vivida, de que «podía ser eso». Entendámonos: esto no significa que el deseo no llegará a encontrar de hecho el objeto que, en teoría, sería capaz de satisfacerlo, sino más bien que la experiencia misma de la satisfacción, sin la que el deseo no tendría gran sentido, es al mismo tiempo necesariamente experiencia de insatisfacción: «no era eso» porque no podía ser eso, porque el deseo deseaba otra cosa que lo que vivía. No obstante, hay que precaverse aquí para no malinterpretar el sentido de esa prueba/experiencia. No es que la insatisfacción surja después, en forma de una distancia vivida respecto a lo que se pretendía como en teoría posible, por comparación con otros

placeres ya probados o fantaseados. La dimensión de la decepción es *interior* a la satisfacción y constitutiva de ella. Tal es exactamente el sentido de la experiencia del *placer* (que habrá que escribir con una mayúscula como el Deseo, ya que no se confunde evidentemente con el placer sexual, sino que corresponde a cualquier forma cumplida del Deseo), a diferencia del apaciguamiento de la necesidad: su singularidad se debe precisamente al hecho de que la satisfacción, lejos de corresponder rigurosamente a lo que se esperaba, dibuja por así decir un más allá de sí misma, promete otras satisfacciones. El hueco de decepción en el corazón del placer, su falta respecto al deseo del que procede, es el reverso de su exceso indeterminado, de su profusión: mi placer es la revelación, la experiencia de mi deseo, y esto precisamente es lo que, en el placer, da placer y lo especifica frente a la necesidad. En el placer aflora el deseo como tal, es decir, como excediendo lo que al mismo tiempo lo colma, de modo que podríamos decir que es este exceso del deseo el que arrastra consigo el momento de su satisfacción y, por ello mismo, lo intensifica. El placer no es vivido como defecto en comparación con ese exceso de deseo que en él se alumbra, sino como lo que se beneficia de su desbordamiento, se alza hasta su altura, se iguala también con eso cuya negación es al mismo tiempo. En suma, el placer habita la distancia entre la satisfacción y el deseo que ésta revela como lo que la desborda y que ella no puede colmar o, más bien, el placer es la experiencia misma de esa distancia. En un sentido pues, a diferencia de la necesidad, es la experiencia de un vacío más que de una plenitud, la experiencia de una diferencia o de un exceso, más precisamente: el exceso o la diferencia como experiencia. El placer es, como el deseo, su propio exceso o su propia falta: relación consigo más intensa o más vasta que sí, experiencia de una reserva (en los dos sentidos). El placer es el gozo de la distancia como tal, del exceso de lo deseado sobre lo pretendido, por lo que se podría distinguir rigurosamente entre el placer propiamente dicho —que es su propia intensificación, la experiencia misma del exceso del deseo— y el apaciguamiento considerado culminación o, más bien, interrupción de esa experiencia, desaparición momentánea del deseo. Así, el placer no apacigua el deseo, sino que lo revela y, revelándolo, lo exacerba, intensificándose él mismo en esta revelación misma: el placer no es tanto la experiencia de la satisfacción del deseo cuanto lo que hace que aparezca en su exceso mismo, y por esto es por lo que lo deseado (habría que decir lo pretendido) lo ahonda tanto como lo colma. El placer es, por así decir, la experiencia de ese exceso inasignable de lo deseado con respecto a lo pretendido que caracteriza al deseo; revela la

falta del objeto del deseo en comparación con lo que estaba investido en él: ésta es la razón de que eso sobre lo que el deseo se vuelca lo relance siempre. Así, el deseo es ese remitir a lo pretendido que consiste en captarlo como si siempre fuera defectuoso en comparación con la pretensión, de manera que es él mismo el que se desborda al abrir una trascendencia al lado de allá de eso pretendido; es lo que, en el seno de la relación, la atraviesa hacia una dimensión que se exceptúa de la relación. En suma, lo que el deseo hace es revelar, en el seno de toda relación con un ente, una dimensión o un plano que excede al del ente.

El deseo metafísico

En este punto es imposible no recordar a Levinas, quien abre *Totalidad e infinito* con una reflexión sobre el «deseo metafísico» en la que se prefigura la relación con el Rostro como infinitamente Otro y, en consecuencia, la trascendencia de la metafísica misma con respecto a la ontología. Ahora bien, lo que a esta reflexión le preocupa es evidenciar la especificidad fenomenológica del deseo, que está situado en las antípodas de la necesidad, una vez que ésta ha sido reconducida a su más profunda esencia. Todo se decide desde el comienzo en la distinción de dos sentidos de la alteridad, correspondientes a dos modos posibles de relación con el otro. Si el pan que como, el país en el que habito o el paisaje que contemplo son «otros», no es menos verdad que, de esas realidades, puedo «nutrirme y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su *alteridad* se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor»[328]. Lo que en este texto se está evidenciando es el núcleo mismo de la necesidad, a saber: una falta susceptible de ser colmada, una alteridad reductible a lo mismo y que, de este modo, anuncia una satisfacción posible. La necesidad vital aparece entonces como una modalidad circunscrita de una relación con el mundo de la está ausente toda auténtica alteridad y de la que dependen eminentemente la representación y el conocimiento. No obstante, desde este mismo momento nos preguntamos, en especial cuando consideramos los ejemplos propuestos, si lo que el texto de Levinas evidencia es únicamente una cierta relación con el mundo o *toda* relación con el mundo, es decir, a la postre la relación *misma con el mundo.* Es lo que la caracterización del deseo que se le opone confirma: «el deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro,* hacia lo *absolutamente otro*»[329]. Este deseo es distinguido justamente

de su acepción común, que lo comprende como la marca de un ser indigente o incompleto y acaba definiéndolo como conciencia de lo que ha sido perdido; esto es, lo refiere a la necesidad. Por lo mismo, entendemos que, con el término «deseo metafísico», a lo que Levinas apunta es precisamente al deseo como tal, en su esencia propia, de tal manera que todo deseo, en la medida en que es auténticamente deseo, sería deseo metafísico. Pero entonces la dificultad estriba en dar cuenta de lo que, al relacionarse con el mundo, es no obstante vivido como deseo, radica en hacer coincidir la esencia metafísica del deseo con el plano fenomenológico. ¿Es preciso señalar que todo deseo en el mundo y del mundo sólo en apariencia es deseo, puesto que no se refiere a lo absolutamente otro, esto es, que nada mundano puede ser realmente deseado? Al radicalizar la distinción entre deseo y necesidad, que no es sino la existente entre algo otro que puede ser reducido a lo mismo y lo absolutamente Otro, ¿no está Levinas situando el deseo en un plano en el que se pierde su tenor fenomenológico? Como si el precio que hubiera que pagar por la diferencia tematizada con el deseo fuera una distinción en el seno mismo del deseo, entre un «falso» deseo, que vivimos como tal sin que lo sea realmente, puesto que busca satisfacerse en el mundo, y un «verdadero» deseo, que Levinas acaba calificando de «puro»:

> Se habla a la ligera de deseos satisfechos o de necesidades sexuales o, aún, de necesidades morales y religiosas. El amor mismo es, así considerado, la satisfacción de un hambre sublime. Si este lenguaje es posible, es porque la mayoría de nuestros deseos no son puros y el amor tampoco. Los deseos que se pueden satisfacer sólo se parecen al deseo metafísico en las decepciones de la satisfacción o en la exageración de la no-satisfacción del deseo, que constituye la voluptuosidad misma[330].

Esta distinción en el seno del deseo entre el que es auténticamente puro y los que cabe designar así sólo por «semejanza» resulta, cuando menos, fenomenológicamente problemática ya que, en el seno mismo de lo que aspira a ser satisfecho y puede serlo, existe una diferencia patente entre lo que es vivido como deseo y lo que concierne a la necesidad. Por lo tanto, es únicamente en nombre de un punto de vista metafísico y, a la postre, axiológico como cabe archivar los deseos vividos en el registro del falso deseo, es decir, de la necesidad. Y ello implica haber dado el nombre de deseo a lo que en

realidad concierne a otra cosa (¿«Bondad», como dice Levinas aquí? ¿Responsabilidad?) y, de antemano, haber decidido qué es lo deseable. En este sentido es en el que lo que se ofrece aquí como fenomenología remite en realidad a una ética, puesto que la determinación previa de lo que, por así decir, es digno de ser deseado dicta cómo definir el deseo, siendo completamente revelador en este sentido el vocabulario de la pureza. De ello resulta que el auténtico deseo es el que no puede ser colmado y, si lo miramos con atención, ni siquiera puede aspirar a serlo. En efecto, Levinas escribe que «el deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de todo lo que puede simplemente completarlo. Es como la bondad: lo deseado no lo colma, sino que lo ahonda. [...] Deseo sin satisfacción que, precisamente, *entiende* el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro»[331]. A no ser que demos el nombre de deseo a algo totalmente distinto a lo que es vivido como tal, nos preguntamos cómo es posible siquiera pensar el deseo si está vuelto hacia lo que no puede completarlo y, por ende, excluye la satisfacción. El hecho de que lo que denominamos lo pretendido resulte no ser lo deseado e implique, pues, una insatisfacción no significa en ningún caso que el deseo únicamente se vuelque sobre lo que no puede colmarlo y que, por lo tanto, tienda hacia la insatisfacción misma. Nos preguntamos, en efecto, cómo el movimiento o la aspiración, sin los que no hay deseo, siguen siendo pensables si *nada* es deseado o, más bien, si el deseo remite desde el inicio a lo que él sabe que no puede satisfacerlo por cuanto absolutamente otro y, por ende, inaccesible por principio. En otros términos, ¿qué puede ser un deseo que no sólo no desemboca en ninguna satisfacción, sino que ni siquiera *tiende* a ella? Un deseo así sería apagado en cuanto naciera, no sería aspiración sino renuncia. Aunque lo específico del deseo sea que aquello hacia lo que tiende lo exacerba al mismo tiempo que lo satisface, no es menos cierto que no hay deseo que no tienda hacia una realidad o una experiencia, vivida como capaz de satisfacerlo. No hay deseo que no remita a algo deseable, pero lo deseable sólo lo hay como *realizable* (o como considerado, al menos, como tal). En cambio, en Levinas, lo propio de lo deseado es, por así decir, su imposibilidad[332], el sentido de su invisibilidad es su absoluta incognoscibilidad[333].

Todo esto equivale a afirmar que la imposibilidad del objeto del deseo significa finalmente la imposibilidad del deseo mismo. Digamos pues que una de dos: o el deseo es inaccesible y se le reconoce como tal, pero entonces ya no se trata de deseo; o se pretende hablar de deseo, pero entonces hay que conferir a lo deseado un estatus

ontológico tal que pueda ser mentado o pretendido e implique una satisfacción posible. Al pensar el deseo como relación con lo absolutamente otro, Levinas se impide dar cuenta de ese dinamismo incesante y esa tensión que lo definen como deseo. De una renuncia a la satisfacción, no puede nacer ningún deseo y, queriendo preservar la alteridad radical de lo deseado, Levinas acaba comprometiendo su misma deseabilidad. Lo que él denomina deseo no puede ser sino abnegación resignada, responsabilidad absoluta (¿otro nombre de la culpabilidad?) o pura bondad. En realidad, Levinas radicaliza y extiende la noción de necesidad hasta integrar en ella todo cuanto hace referencia a una posible satisfacción, todo cuanto de algún modo puede ser apaciguado. Inevitablemente esto le lleva a expulsar al deseo fuera del campo general de la tendencia hacia algo, fuera de esos modos de ser que reclaman una forma de cumplimiento, y a deportarlo, pues, allá donde sólo cabe una forma superior de receptividad: el deseo no tiende a algo, sino que preserva una distancia; no acerca, sino que «entiende» el alejamiento. En Levinas, el deseo no descubre su objeto al tender a él; lo que hace es reconocer su infinita distancia al renunciar a apropiárselo. Ahora bien, si lo pensamos despacio, esta perspectiva remite a una concepción simplificadora de lo negativo, que únicamente es el reverso de cierta ceguera fenomenológica. Es indiscutible que la experiencia del deseo entraña una dimensión de negatividad: lo mentado o pretendido, que anima al deseo, resulta no ser lo que verdaderamente se deseaba; al hacer renacer el deseo en el momento mismo en el que lo pretendido responde a él, abre un más allá de él mismo. Pero toda la dificultad reside en pensar correctamente ese más allá, ese exceso al que corresponde el momento negativo del placer. Podría decirse que Levinas no alcanza a pensar la insatisfacción como momento constitutivo de la satisfacción ni, en consecuencia, la trascendencia de lo deseado en su diferencia inasignable, como trascendencia relativa a lo mentado y que sólo en éste se revela. En lugar de entender que lo negativo aquí es únicamente la profundidad o la trascendencia del fenómeno, tal que no se revela precisamente más que en el deseo, Levinas lo lleva hasta su propio límite y lo desagrega del fenómeno en el que aparece para proyectarlo en una alteridad absoluta, en un más allá del mundo. El momento de frustración, corazón del deseo y reverso únicamente de su insaciabilidad constitutiva, es entonces interpretado como imposibilidad de la satisfacción, y ésta como prueba de que el deseo es deseo de un mundo «en el que no hemos nacido» y al que nunca podremos trasladarnos. En lugar de ser reconocida como una negación que no es el reverso de un poner, la negatividad que

late en el corazón del deseo es interpretada como la huella de otro lugar y, por ello mismo, el deseo queda invalidado en su misma posibilidad.

Todo lo cual equivale a afirmar que Levinas sigue estando cautivo de una concepción unívoca del mundo, de manera gravosa asimilado a la categoría de lo Mismo, de modo que no puede comprender que surja una alteridad en el seno de ese mundo si no es como alteridad *con respecto* al mundo mismo. En virtud de lo que, a la postre, aparece como una forma renovada de dualismo metafísico, para Levinas no hay más alteridad en el seno de lo Mismo que la falsa alteridad, siempre reabsorbida en la identidad: es lo propio del objeto de la necesidad, que siempre puede ser consumido; de suerte que la única alteridad válida es la alteridad enfrentada a lo Mismo, Otro más allá de lo Mismo. Ésta es la alteridad que el deseo metafísico reconoce, el cual, del deseo, sólo tiene el nombre: en efecto, si el plano metafísico es el de lo absolutamente Otro, entonces impide todo deseo auténtico y la noción de deseo metafísico resulta ser un oxímoron. En cambio, el que mi deseo no pueda ser nunca colmado no significa necesariamente que se vuelque en un más allá para siempre inaccesible —ya que entonces no podría ni siquiera nacer como deseo—, sino más bien que eso que pretende en el seno del mundo se caracteriza por una profundidad irreductible e indefinida, profundidad que sólo el deseo revela y que no es sino la del mundo mismo o, mejor aun, la de lo Abierto donde el mundo se mantiene y que le confiere a éste su unidad de mundo. Al contrario pues de lo que Levinas afirma, el deseo está originariamente en relación con el Mundo y no con lo Otro del mundo, y por ello no puede volcarse sino en entes mundanos. Ciertamente, lo deseado es siempre excesivo respecto a lo pretendido o mentado, y ésta es la razón por la que el deseo es insaciable, pero este exceso no es otro que el de lo Abierto respecto a los entes mundanos, es decir, no es sino la dimensión misma del mundo, y no su más allá. Como hemos mostrado, el deseo es precisamente lo que se vuelca en un no-ente, que no es la impugnación de lo ente sino su reverso; es abertura de algo Otro que no es Otro más allá de lo Mismo, sino la alteridad constitutiva de lo Mismo, en la medida en que lo Mismo adopta la figura de un mundo. Así que lo que Levinas descuida es esa profundidad fenomenológica del mundo, cuya revelación es el deseo: debido a que al mundo lo asimila a la identidad de lo ente, no puede pensar exceso alguno respecto a lo ente que no sea alteridad respecto al mundo, alteridad absoluta. Bien es verdad que el deseo hay que distinguirlo de la necesidad, pero esta distinción remite precisamente a la existente entre lo ente y lo Abierto que, si bien se distingue de él, sólo en él aparece. Y,

precisamente debido a que lo Abierto es esa dimensión de hiancia *en el corazón* de lo ente, el deseo se vuelca necesariamente en entes sin conseguir nunca ser satisfecho por ellos. El incesante renacer del deseo, su insatisfacción constitutiva, responde a la diferencia inasignable, y por ende irreductible, de lo Abierto respecto al mundo como conjunto de los entes. Sólo en y por esta insatisfacción puede lo Abierto darse conforme a su ser, y entonces resulta legítimo concluir que, si el vivir es vivir en lo Abierto, el deseo es su esencia.

Deseo y afectividad

El Deseo debe ser captado, pues, en su tenor fenomenológico propio, como eso que se manifiesta de manera privilegiada en lo que experimentamos como tal y que hemos llamado deseo amoroso o sencillamente amor. Ahora bien, Levinas, al pensar el deseo como relación con lo absolutamente otro, al cabo como un deseo sin dinámica propia y sin horizonte de satisfacción, lo arranca del campo de la afectividad: el deseo del que habla no es amor, sino responsabilidad. Al revés, nosotros, al distinguir, por su carácter de insaciabilidad, el deseo de la necesidad —la cual únicamente es signo de una necesidad vital—, rehusando al mismo tiempo relacionar ésta con la epifanía de lo infinitamente otro, colocamos resueltamente el deseo en el corazón de la afectividad. No es sólo que deseo únicamente lo haya al ser experimentado como tal, sino que —y ésta es la conclusión hacia la que nos encaminamos— sin duda sólo hay experiencia de sí, es decir, sólo hay *afectividad como Deseo.* Pero, al pensar el vivir como Deseo, al afirmar la consustancialidad de la vida y la afectividad, volvemos a encontrarnos con la filosofía de Michel Henry. A semejanza de él, comprendemos la afectividad como la manifestación misma de la vida, en realidad como su esencia verdadera. No obstante, discrepamos radicalmente de Michel Henry en cuanto al significado que haya que conferirle a esta afectividad, en cuanto al contenido que sea preciso atribuirle. Nos parece que la co-originariedad de la afectividad y la vida no puede fundarse sino a condición de dejar de pensar la esencia de la afectividad como auto-afección, de renunciar pues a asimilarla a una esfera de inmanencia pura. A decir verdad, en el propio Michel Henry resulta difícil entender cómo la afectividad puede ser comprendida como auto-afección pura, dado que, en la descripción que da de ella, intervienen caracteres que se manifiestan inconciliables con la decisión de enmarcarla en la esfera de la inmanencia. La vida de la afectividad, o eso mediante lo cual ella da testimonio de

pertenecer a la Vida, le hace salir necesariamente de la clausura de la auto-afección.

Hay que destacar dos dificultades. En primer lugar, ¿en qué se justifica la articulación originaria del deseo y el yo puedo, sobre la cual, tal y como vimos al comienzo, Michel Henry funda su teoría de la carne? Es cierto que, en la medida en que en ella se constituye el cuerpo orgánico como resistencia relativa, la subjetividad es necesariamente motriz. Pero, ¿qué es lo que, desde el punto de vista de la subjetividad misma, justifica la presencia en su seno de un impulso, de esa fuerza hiperorgánica de la que habla Maine de Biran? ¿Por qué el sentir tiene que ser un «yo puedo»? No puede deberse a razones contingentes y, por lo tanto, forzoso es admitir que algo en el corazón del sentir reclama esa fuerza o esa impulsividad, que algo en el mismo sentir reclama movimiento. Ahora bien, ¿acaso no es porque lo que es sentido en el sentir se caracteriza por una especie de carencia o de ausencia fundamental, esto es, porque el sentir no consigue llenarse, realizar su propia coincidencia? En la exacta medida en que lo que es sentido se ausenta necesariamente del sentir, en la exacta medida en que no puede coincidir nunca consigo, el sentir es siempre al mismo tiempo un «yo puedo»: el dinamismo de la vida, por el que ésta se vuelve fuerza y movimiento, es la exacta contrapartida de una impotencia del sentir. De este modo, el cumplimiento del sentir en un impulso prohíbe definirlo como auto-afección. Esto es confirmado por otro orden de consideraciones. Michel Henry subraya que las impresiones se suceden de tal manera que nunca escogemos sentir tal impresión —en lo cual revelan ser manifestaciones de la Vida. Pero que no las escojamos no significa que su encadenamiento esté desprovisto de sentido: por cuanto la impresión se afecta ella misma y no es nada fuera de su ser afectado, está claro que es en ella donde hay que buscar la «razón» del paso de una a otra. Las afecciones no las produce una Vida trascendente: se producen ellas mismas y se encadenan según una lógica afectiva inmanente que revela algo así como una búsqueda y, por ende, una deficiencia. Esto es, cada afección tiende *por sí misma* a transformarse en otra afección, sin lo cual seguiría siendo siempre la misma, y la Vida es justamente ese movimiento que incesantemente conduce de una afección a otra, que impulsa más allá de cada afección, como si la prueba que la vida hace de sí misma en cada afección comportase una dimensión de insatisfacción irreductible. Lo propio de la afección, como manifestación de una vida que le confiere el poder de variar, es estar ahondada por una distancia interior, estar marcada por la imposibilidad de abrazarse o ceñirse ella misma. Esta debilidad de la afección constituye, por así decir, la marca de la

vida en ella, por cuanto la vida la excede indefinidamente: el exceso de la Vida respecto a la afección se muestra como carencia de la afección respecto a ella misma, como imposibilidad de realizar la coincidencia, y por ello es por lo que se transforma siempre en nuevas afecciones. En resumen: incluso si la Vida no es nada *diferente* de la afectividad, en el sentido de una sustancia o de una instancia positiva, hay, con todo, una trascendencia de la Vida con respecto a las afecciones, trascendencia que adopta rigurosamente la forma de una trascendencia activa de la afección en relación con ella misma; o sea, la forma de un movimiento hacia otras afecciones.

Sostener que toda afección está siempre ahondada o penetrada por una especie de debilidad o de carencia constitutiva que la empuja a transformarse en una nueva afección equivale a reconocer que su dimensión propiamente afectiva —eso que la determina como afección— no es tanto lo que experimenta *cuanto la experiencia de esa carencia.* La experiencia de esa carencia es al mismo tiempo e indistintamente demanda de una nueva satisfacción, de un nuevo cumplimiento, y, en este sentido, constituye la condición de posibilidad de una nueva afección. Más profundamente que ésta o aquella afección, está la espera o la aspiración que la afección viene a colmar; más profundamente que la experiencia o la prueba de un contenido afectivo, está la del vacío que ella viene a llenar. Todas las afecciones remiten a una dimensión más fundamental, la cual es condición de que aparezcan y, a la vez, de que desaparezcan, remiten a un Afecto originario que constituye su última condición de posibilidad y que se confunde con la Vida misma. Este Afecto no es otro que el Deseo mismo, y por lo tanto sólo a condición de pensar el deseo como esencia de la afectividad se puede afirmar su identidad con la vida: únicamente por ser vida del deseo, la Vida es afectividad. De modo que se puede reconducir la afectividad hasta la Vida, como hace Michel Henry, pero con la condición expresa de entenderla como búsqueda más que como plenitud, como separación más que como abrazo, como hetero-afección más que como auto-afección. El deseo no es una afección entre otras, sino el afecto de todos los afectos, el Afecto originario que constituye su auténtica condición de posibilidad: hablando con propiedad, es más bien *afectibilidad* que afección. En efecto, como hemos dicho, el deseo no es deseo de nada ya que nada (de positivo) lo colma, lo que no significa que no implique satisfacción, es decir, placer. Pero decir que no es deseo de nada significa reconocer que no tiende hacia nada determinado, que por él mismo no está asignado a ningún ente y que, en consecuencia, *puede acogerlo todo.* En la medida en que no se vuelca en nada determinado, está

abierto a todo lo que es capaz de ser: su profunda insatisfacción es al mismo tiempo pura acogida. Incapaz de detenerse en nada, de concluirse en nada, está disponible para todo cuanto pueda advenir o, más bien, es esta disponibilidad misma, la Disponibilidad como ser. Podemos expresarlo de otra manera: debido al exceso constitutivo de lo deseado respecto a lo pretendido, exceso que responde a la diferencia inasignable e irreductible de lo Abierto respecto a los entes, el deseo se caracteriza por una actividad profunda e irreductible, es tensión o búsqueda. Pero en la medida en que esa actividad no está gobernada por nada que sea ente, sino más bien por el exceso de lo Abierto respecto a todo ente, en la medida, pues, en que nada la colma ni la detiene, esta actividad se invierte sin cesar convirtiéndose en espera de lo que podría colmarla y, por ello, resulta ser al mismo tiempo pura pasividad. Debido a que no se vuelca en nada definido, el deseo se halla en esa misma medida sometido a lo que pueda surgir; debido a que su búsqueda sólo puede verse defraudada, siempre es ya espera. Implicado en la amplitud misma del mundo, el avance de su movimiento es al mismo tiempo la inmotilidad de la pura receptividad, y su inquietud —que no es inquietud por nada, es decir, a la postre curiosidad— es sinónimo de pura tranquilidad. En pocas palabras, como actuar no cualificado, aspiración pura, el deseo es idénticamente padecer; su actividad es pura pasividad o, más bien, es la identidad realizada de la actividad y la pasividad. Es legítimo concluir que el Deseo es la esencia misma de la afectividad: es el trascendental mismo del afecto, lo cual permite acoger todo contenido; es, en suma, *la forma misma de la receptividad*. El vacío activo de la búsqueda es lo que permite la aparición de algo al dejarse llenar por ello: en esto, tal como Husserl presintió, toda aparición es en su fondo satisfacción. Pero, a partir del momento en que esta búsqueda es deseo, y en consecuencia por completo insaciable, la satisfacción es al mismo tiempo insatisfacción, y es esta insatisfacción, esta separación mantenida entre la aspiración y lo que pretende colmarla, la que funda la motilidad intrínseca de la afectividad y la que hace posible recibir otro contenido. La diferencia entre la forma de la receptividad y su contenido corresponde, pues, a la separación siempre de nuevo ahondada entre una aspiración y lo que viene a responder a ella. Esta separación la abre el deseo o, más bien, es el deseo mismo. De modo que se puede fundar la identidad verdadera, que Michel Henry afirma sin poderla justificar nunca, entre afectividad y vida a condición de pensar todo afecto no ya como auto-afección, como Michel Henry pensaba, sino por el contrario como atravesado por esa búsqueda, es decir, como *hetero-afección* pura. En la medida en que

es Deseo, la vida es el lugar de todo sentir y de toda prueba o experiencia: es Afectividad.

II. DESEO Y CORRELACIÓN

La falta del sujeto

La búsqueda de sí en lo otro

Hemos empezado interrogándonos sobre la correlación universal entre el ente y sus modos subjetivos de darse, cuya determinación es la tarea que Husserl asignó a la fenomenología. Más precisamente, nuestra indagación ha versado sobre el sujeto de la correlación, sobre el sujeto para el que hay algo, para el que hay una realidad trascendente. En seguida se nos hizo patente que ese sujeto no podíamos pensarlo ni como una conciencia trascendental fuera del mundo ni como un ente del mundo entre otros; hemos visto que desbarataba las alternativas de las que la propia fenomenología depende. Como consecuencia de todo ello, la cuestión del sentido del ser del sujeto, entendido como sujeto de la correlación, se ha convertido en centro de nuestra atención; en ella es donde nos parece que se ha concentrado el problema de la correlación y la posibilidad de pensarla. Ese sujeto ha sido determinado desde el inicio como vivir, en el doble sentido de estar vivo y de tener la experiencia de estarlo, de la vida intransitiva y de la existencia transitiva, razón por la cual una fenomenología de la correlación es *ipso facto* una fenomenología de la vida. Al cabo de un largo recorrido, hemos creído estar en condiciones de mostrar que la esencia del vivir, es decir, de la vida en el sentido de que implica la posibilidad de la conciencia, había que caracterizarla como Deseo, siempre y cuando se entienda por tal no ya el sentimiento empírico, sino lo que constituye su condición de posibilidad última y de la que depende la experiencia misma de algo, de una aparición como tal, el vivir transitivo en suma. Aun así, queda cerrar ese recorrido mostrando que, según lo hemos caracterizado, el Deseo se ajusta a la esencia del sujeto como sujeto de la correlación, que se adecua a la definición del *a priori* universal de la correlación. Se trata pues de mostrar que únicamente a partir de esa caracterización del sujeto como Deseo estamos en condiciones de dar cuenta de la correlación, en la medida en que ésta no consiste en un encuentro entre dos entes previamente dados, sino en ser lo que los pone originariamente en relación uno con otro, siendo de ella de donde en realidad procede la posibilidad misma de ambos. Se trata de mostrar que el Deseo es el

concepto que mejor conviene a la correlación, por dar nombre a su modalidad efectiva, por hacer expresos, en esa misma medida, el sentido auténtico de la intencionalidad y, en consecuencia, la condición de posibilidad de la aparición como aparición de algo trascendente.

Tenemos que empezar deteniéndonos en la cuestión del sujeto del deseo. Hasta ahora hemos puesto de manifiesto que al sujeto hay que determinarlo como vivir y al vivir como deseo. Pero, ¿qué sucede con el sujeto en calidad de sujeto del deseo? ¿En qué sentido es sujeto del deseo? Ciertamente no lo es si entendemos que el deseo le pertenece como un atributo o una modalidad, si entendemos pues que ese sujeto sería su sustrato y su fuente. El deseo no es algo que le suceda a un sujeto ya constituido, algo que él sienta como una posibilidad entre otras de su ser, aun cuando ese deseo pueda ser intenso y concernirle profundamente. Lo propio del deseo es, por el contrario, implicar al propio sujeto, y, si el deseo es sin lugar a dudas deseo de un sujeto, necesariamente hay que entenderlo en un sentido renovado de éste. Para comprenderlo, basta con volver a cuanto lo distingue de la necesidad. Tal y como hemos mostrado, la necesidad corresponde a una carencia circunscrita, a una laguna objetiva que, si persistiera, podría poner en peligro la autonomía del sujeto. Es por lo que una necesidad está, por así decir, hecha para ser satisfecha, apunta exclusivamente a una realidad definida y cesa en cuanto eso a lo que tendía es obtenido. Es pues olvidada con tanta rapidez cuan imperioso era antes obtener lo que buscaba. En pocas palabras, es un estado transitorio de desequilibrio entre dos momentos de completitud: signo de una carencia definida y llamada a colmarla, la necesidad no está hecha para durar. En este sentido, la necesidad remite a un sujeto constituido y definido, cuya permanencia precisamente hace posible. Es la expresión misma y, de alguna manera, la protesta de un sujeto acabado y autónomo. Le acaece al sujeto no como algo que lo comprometa, lo ponga en cuestión o le permita realizarse, sino como la mera señal de decaimiento de su completitud, de amenaza de debilitamiento. La necesidad es pues una instancia de repetición y por eso es ella misma repetitiva: es lo que al sujeto le permite seguir siendo lo que es; por ella, nada puede acaecerle al sujeto, nada nuevo puede advenirle. No es éste el caso del deseo. En efecto, si la necesidad, como carencia circunscrita, susceptible en principio de ser colmada, remite a un sujeto ya constituido, en cambio, el carácter incolmable del deseo, el hecho de que lo que obtiene lo exacerba tanto como lo satisface, pone de manifiesto que el sujeto del deseo no es un sujeto ya constituido. El deseo permanece incolmable

porque lo que le falta es el propio sujeto. El deseo se distingue de la necesidad en que la relación del sujeto con el deseo no es del orden del tener, sino del ser: su objeto no es algo que el sujeto deba poseer para seguir siendo lo que es, sino eso en lo que y por lo que su ser mismo está en juego. Mientras que la necesidad supone la plenitud de un sujeto al que viene a preservar, en su deseo es el propio sujeto el que está en juego y en cuestión: si permanece incolmable, si nada puede realmente agotarlo, es porque apunta al sujeto mismo, porque es su modo propio de cumplimiento. Mientras que la necesidad al sujeto lo reconduce hasta lo que ya era, en el deseo el sujeto llega a ser lo que es. En este sentido, cabría decir que el deseo es siempre deseo de sí, puesto que es al propio sujeto a lo que se apunta en lo deseado. Naturalmente se podría decir que la necesidad es siempre también necesidad de sí, en el sentido de que lo otro es pura mediación y reconduce, pues, a lo mismo. Pero precisamente lo otro está subordinado a lo mismo y la necesidad es, entonces, retorno a sí mediando lo otro. En el caso del deseo, por el contrario, lo otro ya no está subordinado a sí como una simple mediación, sino que es la condición misma de su surgimiento, el lugar en el que se constituye: el deseo no es retorno a sí por medio de lo otro, sino búsqueda de sí en lo otro. Ésta es la razón por la que está abocado a la insatisfacción: si lo otro es el lugar donde el sí mismo adviene o se cumple, no por ello deja de ser otro ni pasa a ser sí mismo. El sí mismo se anuncia en lo otro, si bien lo hace como aquello que en él nunca puede advenir y, de este modo, reclama otra etapa en la búsqueda de sí en lo otro. En el deseo, lo otro es lo que pone de manifiesto al sí mismo y lo que idénticamente lo niega: la insaciabilidad del deseo, en su calidad de deseo de sí, corresponde precisamente al hecho de que lo otro sólo hace comparecer al sí mismo como siempre ausente. El deseo se renueva o se reconstituye sin cesar porque, al no remitir a un sujeto ya constituido, no puede buscar al sí más que en lo otro y, en esta exacta medida, nunca puede darle alcance. El exceso de lo deseado sobre lo intendido (quizá habría que decir sobre lo que satisface al deseo o sobre lo que éste alcanza), que la insatisfacción constitutiva del deseo expresa, corresponde al exceso de sí mismo sobre lo otro o, más bien, a la irreductibilidad constitutiva del sí a lo otro. Sucede pues como si, en el deseo, el sujeto buscase su realización o su cumplimiento (buscase advenir) en un mundo que, como tal, es al mismo tiempo su negación; por ello es por lo que, en igual medida, se echa en falta a sí mismo en el mundo, en el que no comparece. Como búsqueda de sí en lo otro, el deseo no conoce fin, puesto que lo otro es al mismo tiempo el lugar donde el sí se pierde. Desear es creer encontrarse en algo otro, en donde al

mismo tiempo no puedo sino faltar. Por ello, cabría decir igualmente que desear es hacer la experiencia de la carencia de sí en lo otro o, más bien, la experiencia en lo otro de la propia carencia. Seguiría siendo abstracto, en efecto, distinguir entre tender hacia la satisfacción y sentir una decepción: en la medida en que el sujeto del deseo se busca en lo otro, se alcanza y se siente como falta o carencia de sí, y no como sí mismo. El deseo no es búsqueda de una completitud, sino experiencia de una carencia: no es búsqueda fallida de sí, sino más bien acceso a sí como carencia, y lo otro resulta entonces ser tanto el lugar de una revelación (de sí como carente) cuanto de una decepción. En suma, el deseo es la experiencia de su propia carencia, y una experiencia como ésta sólo es posible donde esa carencia puede advenir y revelarse, ahí donde no estoy ni soy, sino donde puedo encontrarme (en los dos sentidos del término), a saber: en lo otro.

Entendemos mejor ahora en qué sentido el deseo concierne a una relación de ser, relación que lo distingue radicalmente de la necesidad. En efecto, en ésta, por estar ya constituido y ser lo que es, el sujeto no puede relacionarse con lo otro más que en el modo del tener: lo otro (el objeto de la necesidad) es lo que el sujeto debe tener, lo que debe poseer para ser. La necesidad es apropiación y, por ende, en cierto sentido, destrucción de la alteridad, consumo en suma. Por el contrario, en el deseo nada nunca es consumido: él es, si se nos permite expresarlo así, la experiencia de la «inconsumibilidad» de lo otro. Lo otro ya no es lo que el sujeto debe tener, sino aquello por lo que puede ser. De ahí que sea imposible la posesión, la cual, al ser negación de lo otro, vendría a ser, por ello mismo, negación de sí. De ahí, una especie de callejón sin salida o de imposibilidad constitutiva del deseo, puesto que éste debe, en cierta manera, apropiarse de lo otro —de eso otro merced a lo cual el sujeto puede hacerse ser—, pero sin poder realmente negarlo, debiendo, en cambio, reconocerlo como otro, puesto que es en él precisamente donde el sujeto puede hacerse ser. Si es en lo otro en donde el sujeto adviene, la relación con lo otro debe implicar que su alteridad sea reconocida y preservada. El deseo es precisamente esta experiencia de lo otro como tal. Pero la dificultad —de la que deriva lo que hemos denominado callejón sin salida del deseo— radica en que esta experiencia no puede ser una mera experiencia, no puede realizarse en la pura pasividad, ya que el deseo depende necesariamente de un hacer. Como condición del acontecer del sujeto, el deseo supone una relación activa con lo otro y, en cierta manera, un movimiento de cumplimiento y realización en lo otro, o en todo caso una búsqueda activa de sí en éste. En este punto, se distingue del conocimiento, aunque sin

duda cabe entender éste en el horizonte del deseo. Ahora bien el hacer del deseo no puede, por otro lado, adoptar la forma de una apropiación, de un consumo, es decir, de una destrucción de lo otro, como en el caso de la necesidad: la destrucción de lo otro, si fuera posible, constituiría al mismo tiempo la pérdida de sí. Si no es conocimiento —con lo cual concierne a un hacer—, el deseo tampoco es necesidad, puesto que ese hacer no niega lo otro, sino que reconoce su alteridad. De ahí el carácter indeciso, titubeante, como ciego y, por así decir, desesperado del deseo, que actúa sin destruir (como si su actuar siguiera siendo un conocer) y, en este sentido, siente, pero de un modo que no es el de la receptividad: su sentir implica, en efecto, una relación activa, su receptividad va siempre acompañada de un hacer. De este modo, en cuanto relación con lo otro en la que el sí mismo está en juego, por tanto, en cuanto cumplimiento y realización, el deseo es un actuar sobre lo otro; pero en la medida en que, en este actuar, lo otro ha de ser preservado, ya que es precisamente la condición de que el sí mismo advenga, este actuar sigue siendo un padecer. Por esto es por lo que el deseo no sabe qué hacer, atrapado como está entre un movimiento de apropiación de lo otro y la experiencia mantenida de su alteridad. No sólo el deseo no es deseo de nada, sino que además nada puede hacer que pueda de verdad colmarlo. Éste es el sentido de esa relación de ser merced a la cual hemos distinguido al deseo, relación que determina una especie de callejón sin salida del hacer y, en consecuencia, una reanudación indefinida de su movimiento.

Sujeto que falta y falta subjetiva

Abordado desde la perspectiva de una indagación acerca del sentido del ser del que es su sujeto y a la luz de la comparación con la necesidad, el deseo puede ser definido como *falta del sujeto.* Ahora bien, hay que entender esto en el doble sentido de la expresión: es falta que el sujeto siente, pero de tal manera que, en esta sensación, es el propio sujeto el que falta. El sujeto es pues a la vez el lugar u origen de la falta y su objeto: la falta sentida (*éprouvé*) por el sujeto es al mismo tiempo falta de ese mismo sujeto. De modo que asistimos a una especie de desdoblamiento del sujeto merced al cual éste es, a la vez, el que siente la carencia y lo que falta en esa carencia, lo que está presente en el origen de la carencia y lo que está necesariamente ausente, precisamente como lo que falta. Pero esta presentación resulta abstracta y, en consecuencia, falsa, ya que evidentemente no hay más que un único sujeto: es el mismo el carente (en el sentido de la experiencia de la falta) y el que falta. Por lo tanto, no caemos en el absurdo lógico o en el círculo. Si

nos atuviéramos a esta conclusión basándonos en el hecho de que, si el sujeto siente la falta, entonces existe y, en consecuencia, no puede al mismo tiempo faltar, nos estaríamos ciñendo a una concepción ingenua del sujeto que piensa su modo de ser según el ejemplo de los entes mundanos, como lo que está sometido a la alternativa entre presencia y ausencia. En efecto, es verdad que a partir del momento en el que entendemos que el sujeto es una especie de cosa, podemos aceptar que sea —por ser el que siente— y, a la vez, no sea —por ser ése cuya ausencia se hace sentir—. Pero precisamente en la medida en que ésa es la dirección en la que nos empuja el análisis del deseo, esta formulación aparentemente contradictoria resulta ser una invitación a superar ese presupuesto ontológico concerniente al sujeto (meramente identificado con la sustancia) y a reconocer la singularidad de su sentido del ser en la exacta medida en que es sujeto del deseo. En efecto, afirmar que el deseo es falta del sujeto es reconocer que el sujeto existe de modo tal que la sensación que experimenta —y que, en un sentido, es— es la de su propia falta. Esto sólo es comprensible si no ponemos una sustancia detrás de la sensación —como, por ejemplo, una conciencia dotada de vivencias o una sensibilidad afectada por sensaciones—, sino que reconocemos que el sujeto no existe más que como esa experiencia, es decir, como carencia sentida. Lo propio del sujeto es existir como su propia carencia, claro está que no en el sentido de una carencia objetiva, de una ausencia constatable (lo que vendría a ser ponerlo de nuevo a la altura de los demás entes) —ya que entonces simplemente no existiría—, sino como lo que se refiere a sí mismo (y, con ello, siente) como a su propia falta, y se encuentra consigo en la figura únicamente de su propia ausencia. Todavía hay que entenderse acerca de esta experiencia y cuidar de no volver a introducir presupuestos que convertirían estas formulaciones en impensables o contradictorias. Esta experiencia no debe entenderse como relación consigo al modo de la vivencia y, por ende, de la inmanencia, algo así como una experiencia o una percepción interiores. En efecto, tal experiencia no es sino un ser dado a sí, y no se ve, por lo demás, cómo un ser dado a sí podría tener como contenido la ausencia de sí. Es capital entender que la ausencia de sí no es el contenido de la experiencia, sino su *modalidad* misma. Es preciso, pues, no decir que el sujeto se experimenta como haciendo falta, como faltando, sino más bien que la experiencia consiste en esa falta o carencia misma: la experiencia no remite a un contenido ausente, sino que su modo de ser consiste más bien en ausencia de contenido. El sujeto no se experimenta como carente de sí (pues entonces cabría, en efecto, hablar de circularidad o de contradicción):

existe como esa carencia misma, lo que viene a ser lo mismo que afirmar que se capta en esta carencia y por ella o, más bien, que su ipseidad se cumple y realiza en esta carencia y por ella. De este modo no hay que decir que la experiencia es experiencia de una carencia sino, más bien, que la carencia misma es experiencia, que únicamente hay experiencia como carencia. Esto significa reconocer que la ausencia de sí característica del sujeto se produce efectivamente en forma de cierta experiencia o, más bien, que ella es la esencia misma del sentir (*éprouver*), siendo ésta la razón por la que esa ausencia puede ser entendida como carencia. En suma, el sujeto es el que falta y ése a quien ello le falta, ya que esta ausencia de sí característica del sujeto del deseo es su manera propia de existir como sujeto, la condición de su sentir, en suma. En realidad, la que hay que cuestionar por abstracta es esta distinción misma entre los dos sentidos de la expresión «falta del sujeto», y ello desde el momento en que el deseo como modo de ser del sujeto desvela un plano más profundo que esa distinción misma, un plano en el que las dos interpretaciones de la fórmula no constituyen una alternativa, en el que la polisemia se revela como una falsa polisemia. En efecto, ¿qué es el deseo sino una falta de sí sentida, pero de tal manera que esta falta no es tanto el contenido cuanto la condición de esa sensación o experiencia?

Eso es lo que distingue al deseo de cualquier otra afección, como vimos antes, y lo que en realidad lo hace más profundo que cualquier afección, por cuanto es la condición de posibilidad del propio afectar. En efecto, el deseo no es un sentimiento positivo, una «vivencia», algo que le suceda al sujeto y que se distinga de otras vivencias por el hecho de remitir a cierto objeto, por poseer pues un contenido singular. Como ya vimos, es por el contrario la forma misma de la receptividad, una abertura que permanece indeterminada por cuanto es abertura a ninguna cosa (determinada) y aun así es real: en suma, la abertura como ser. Es esa espera pura en la cual y por la cual puede haber alguna cosa: no tanto una vivencia, cuanto la condición misma del vivir (del sentir [*éprouver*]) adviniendo en esa vivencia, la actividad de la pasividad, la forma misma de la materia. Así, esa carencia pura que es el deseo no concierne al contenido, a eso de lo que podríamos tener la experiencia (*épreuve*) (lo que implicaría evidentemente un sujeto de esa experiencia), sino al sentir (*éprouver*) mismo, cuya esencia o forma es. El deseo no es *eso que* sentimos; por el contrario, sentir es desear, es decir, carecer, y el deseo empíricamente sentido no es entonces sino el reflejo de la forma en el plano del contenido, la imagen de la condición en el seno de lo condicionado. Lejos de que la

carencia sea sentida, lo que sucede es que no hay experiencia que no sea carencia, y el deseo designa entonces el sentido del ser mismo del sujeto, a saber: el sentido del ser correspondiente al sentir (*éprouver*) como tal, sentir que antes hacía referencia a la presencia de un contenido y, de ese modo, siempre se daba por presupuesto. El deseo como carencia pura es, pues, la respuesta a la pregunta, que planteó especialmente Heidegger al inicio de *Ser y tiempo,* por el modo de ser de las *cogitationes* y, por ende, del mismo *cogito.*

Con el deseo, abandonamos el plano del conocer en beneficio del plano del ser que lo sostiene: el deseo no es lo que sentimos, sino el modo de ser correspondiente a la experiencia, precisamente el ser del conocer. En otros términos, se trata de renunciar radicalmente a la convicción —que define al intuicionismo en sentido amplio (ya que reside en el corazón de la mayor parte de las conceptualizaciones de la experiencia y del conocimiento)— según la cual la conciencia es un hacer presente, un coincidir, un adecuar, de tal manera que el acontecimiento de la experiencia es siempre el de un llenado, una satisfacción, una plenitud: decir que la cosa es percibida es decir que está ahí, en persona, en carne y hueso. En realidad, como veremos pronto más extensamente, la «conciencia» es más bien carencia, defecto, incompletitud, deseo en suma, y sólo en el elemento de esta distancia, de esta insatisfacción, algo puede aparecer. No puede aparecer sino lo que falta y sigue faltando en su aparecer, de tal manera que no hay experiencia (*épreuve*) del aparecer más que como advenimiento de una carencia. Con independencia de ello, estamos en condiciones de concluir en la univocidad de la carencia del sujeto, por encima de la polisemia aparente. La falta del sujeto, en el sentido de una falta de la que él sería el sujeto, únicamente resulta distinta a la falta o ausencia de sujeto si entendemos esa primera falta como carencia sentida por el sujeto; en tal caso, en efecto, esta experiencia reclama un sujeto que, en consecuencia, ya no puede faltar o estar ausente. Pero precisamente la carencia de la que estamos hablando no corresponde al contenido de la experiencia, sino *a su ser mismo.* El sujeto no adviene como sujeto de una experiencia —no tiene «conciencia» de cosa alguna— más que en la medida en que existe como falta o carencia. Ahora bien, esta carencia no puede ser una laguna circunscrita, que presuponga inevitablemente un sujeto positivo, como sucede con la necesidad: únicamente tiene sentido si es el propio sujeto quien falta o se ausenta. Así pues resulta que, en la medida en que existe como su propia falta, en la medida en que es él mismo únicamente como falta o ausencia (pero también como inminencia) de

él mismo, en esa misma medida el sujeto existe como sujeto, es decir, como capaz de acoger o de sentir. La falta de sí es el único sentido del ser que le conviene a esa pura acogida que, a veces, denominamos subjetividad. La falta de sí y el sentir algo son las dos caras o los dos aspectos de una misma realidad, que no es sino el deseo mismo, por lo que es legítimo afirmar que el deseo es falta del sujeto, indistintamente entendido como ausencia del sujeto y como carencia de la que el sujeto hace la experiencia. Basta con precisar que esa carencia sentida por el sujeto no es el tenor o el contenido de una experiencia cuya posibilidad se fundara en otra parte, sino el tenor de ser de cualquier experiencia, su condición ontológica: no tanto una carencia sentida cuanto el ser de la experiencia como carencia. Ausencia de sí (falta del sujeto) y acogida de lo otro (falta subjetiva) se gobiernan recíprocamente y, a la postre, son las dos caras de un mismo modo de ser. Si se piensa bien, ello equivale simplemente a reconocer que toda relación de conocimiento está sostenida por una relación de ser: nunca podría aparecerme algo si yo no estuviera en juego en ese aparecer, si ese hacerse presente la aparición no fuera al mismo tiempo un modo de autorrealización. No puede aparecer sino lo que me hace ser, eso en lo que y por lo que se colma mi falta de ser: no hay aparición sino sobre fondo de una falta que es siempre una falta de ser; en suma, sobre fondo de deseo.

La instauración de la proximidad

El problema de la correlación

Al caracterizar el sentido del ser del sujeto como deseo, uno podría sentirse tentado de atenerse al significado empírico del deseo para pensarlo como algo que le ocurriera al sujeto o que éste sintiese, como una modalidad de su existencia. Se correría el riesgo entonces de determinar el sentido del ser del sujeto al margen de su relación activa con un ente trascendente y de impedirse dar cuenta rigurosamente de la posibilidad de la correlación. Pero, como acabamos de mostrar, pensar el sentido del ser del sujeto como deseo, pensar pues que el sujeto es esencialmente sujeto del deseo, es precisamente rechazar la idea de una positividad o una autonomía del sujeto: decir que el sujeto es sujeto del deseo es reconocer que no precede ni subyace a su deseo, sino que, por el contrario, adviene en él. El deseo no es una propiedad del sujeto sino, más bien, el sujeto una propiedad del deseo —más precisamente una posibilidad, en la medida en que es el sujeto el que la realiza. El sujeto del deseo es el que está sujeto al deseo, es decir, no sólo

el que lo vive o lo recibe, sino el que está constituido en su mismo ser por ese deseo. Ésta es la circularidad fundamental que hay que asumir, dado que son los fenómenos los que la imponen: no hay sujeto del deseo sino como sujeto que adviene en él, hasta el punto de que es el deseo es quien constituye su propio sujeto. O lo que es igual: el sujeto de la correlación sólo puede ser pensado *a partir de la correlación misma,* como eso de lo que él extrae su posibilidad propia; el sujeto de la correlación no es, pues, tanto lo que la sostiene o la constituye cuanto lo que adviene en ella. Una vez cancelada la hipoteca de un sujeto cuyas consistencia y autonomía ontológicas amenazarían la correlación, estamos en condiciones de abordar la cuestión de la correlación como tal, cuestión de la que habíamos partido, para mostrar, por fin, cómo el deseo —el otro nombre de la intencionalidad o, más bien, su modalidad originaria— permite pensar con rigor la correlación.

Ésta se define como correlación *entre* el ente trascendente y sus modos subjetivos de donación. El ente trascendente entraña, en su mismo ser, una relación con una subjetividad, o más bien es esencialmente relativo a un sujeto, así como no hay subjetividad que no esté primordialmente en relación con algo trascendente —lo cual equivale a decir que la transitividad, su abertura a algo distinto de ella, forma parte del ser de la conciencia. En suma, pensar el vivir como deseo es dar cuenta de esa transitividad esencial de la conciencia aportándole un fundamento auténtico. Sea como sea, aunque la correlación se caracterice por ser relación *entre* el ente trascendente y el sujeto —dado que la relación con su otro está implícita en la esencia de cada uno de los términos—, no cabe en realidad entender que sea la correlación la que ponga en relación unos polos preexistentes, es decir, como si derivara de los términos que une. Ésta es precisamente la dificultad a la que nos enfrenta una reflexión sobre la correlación. Por un lado, ésta no consiste en un mero encuentro entre realidades previamente dadas, sino que es, por el contrario, constitutiva de cada uno de los términos, de suerte que la relación prevalece sobre los términos, esto es, de suerte que cada uno de los términos es lo que es únicamente por su otro. Una conciencia que no estuviera ante un mundo no sería una conciencia, igual que un ente que no apareciese a una conciencia ni siquiera tendría el estatus de ente. En este sentido, se trata de abandonar cierta forma de dualismo ontológico, puesto que la correlación designa un elemento en el que se funda la co-pertenencia de los polos, puesto que el *a priori* de la correlación disuelve indiscutiblemente la autonomía ontológica de esos polos. En pocas palabras, nos fuerza a

renunciar definitivamente a la idea, realista, de algo real que reposara de alguna manera en sí mismo, así como a la convicción, ésta idealista, según la cual la conciencia sería un absoluto, del que dependería la posibilidad misma de cualquier realidad. Ambas afirmaciones son abstractas por ser unilaterales: lo real debe su realidad a una conciencia cuyo ser consiste enteramente en hacerlo aparecer tal cual es, en mostrarlo, de tal suerte que éste le debe, a su vez, su realidad. Más profundo que la conciencia y la realidad, está lo que relaciona a ambas, el elemento de su co-pertenencia, que no es sino la fenomenicidad misma. No obstante, por otro lado, esta correlación sigue siendo una relación *entre* términos y, por lo tanto, no puede ser hipostasiada en forma de una tercera (y, en verdad, primera) realidad, de un elemento ontológicamente autónomo en el que, a la postre, echarían raíces cada uno de los términos en juego. Si no cabe dudar de que hay que superar el dualismo ontológico, ello no puede ser en beneficio de un monismo, y sería preciso por lo tanto distinguir entre un monismo que podríamos calificar como *fenomenológico,* monismo que resalta la irreductibilidad del campo fenoménico e intenta pensar sus condiciones a partir de ese mismo campo, y un monismo *ontológico,* que confiere a la correlación el tipo de realidad que les rehúsa al sujeto o al mundo, a saber: el de la sustancia. En efecto, y ésta es la dificultad mayor, bien está que los dos términos sean esencialmente relativos uno a otro: pero son *dos;* y, si deben su ser a su relación, no es menos verdad que se trata de *su* relación, la que *ellos* mantienen. En consecuencia, no podemos ni atenernos a una mera relación extrínseca que esté subordinada a los términos, los únicos reales, ni resaltar la relación como la única real ya que, entonces, el propio ser relacional de ésta sería negado y la dualidad de los términos a los que une resultaría pura y simplemente disuelta. De esta manera, en una especie de repulsión o de «centelleo» fundamental, nos vemos incesantemente remitidos de una situación a la otra, sin poder quedarnos fijos en el centro del problema. Siempre nos encontramos al lado de la correlación, sin acertar con ella, bien sea por defecto, al hacerla reposar entera sobre sus polos, bien sea por exceso, al hacer de ella una realidad autónoma a la que, a la postre, estarían subordinados sus polos. La correlación es de tal naturaleza que acarrea este descentramiento permanente, como si su modo de existir nos condenara a encontrarnos siempre al lado. En realidad, la dificultad radica únicamente en pensar la relación como tal, en la medida en que se sumerge en la propia naturaleza de los términos relacionados —sin lo cual no sería una auténtica relación, sino una coincidencia contingente—, pero sin dejar de mantenerlos en su diferencia —sin lo cual

se aboliría como relación, al no tener nada que reunir—. En otras palabras, se trata de comprender el modo de ser de un vínculo que, enlazando, mantiene a distancia cuanto pone en relación, unifica sin comprometer la diferencia de cuanto unifica, relaciona a uno con otro los términos manteniendo su separación —como un tejido cuya continuidad implicase su desgarramiento o, también, un punto de apoyo que constituyera su propio hundimiento y, de este modo, dejase abandonados a ellos mismos los términos que sostiene. En suma, la correlación establece una proximidad tal que la distancia resulta preservada en esa misma proximidad, y pensar la correlación consiste precisamente en dar un sentido a esa proximidad.

Toda la dificultad radica en aportar los medios con los que acceder a la correlación como tal, en no dejarse desviar o descentrar respecto al fenómeno central que ella representa. Ahora bien, forzoso es reconocer que la mayoría de las fenomenologías adoptan como punto de partida los términos relacionados. Cierto es que toman nota de la correlación pero, en lugar de instalarse, por así decir, en ella y dejarse guiar por ella, lo que hacen es tomar como punto de partida los polos presentes e intentan renovar la manera de comprender éstos para acceder al fenómeno de la correlación. La correlación empieza siendo entendida como correlación entre un sujeto y un ente trascendente, y a partir de ahí se trata de comprender uno y otro de tal suerte que cada uno pueda remitir al otro. Pero, como si la elección metodológica implicara una opción ontológica, sucede que, al partir de los términos en relación, la fenomenología se ve condenada a conferirles una consistencia ontológica tal que, por mínima que sea, acaba haciendo peligrar la posibilidad de dar cuenta del tejido que los une. Por supuesto, de lo que se trata es de superar la caracterización del sujeto y del ente como si fueran sustancias, caracterización que, con total seguridad, hace peligrar el reconocimiento de cualquier vínculo constitutivo, y lo que la fenomenología tiene de peculiar es que dirige su interrogación hacia el sentido del ser de los entes relacionados. Ahora bien, al hacer esto, sigue considerando que son, por así decir, portadores de la correlación, cosa que sencillamente equivale a decir que, con la excepción destacable de Patočka, la fenomenología no adopta como punto de partida el pleno reconocimiento del carácter irreductible y originario del campo fenoménico. En otros términos, si bien la fenomenología intenta pensar la correlación, sin embargo no piensa *según* la correlación: al adoptar como punto de partida la posición de un sujeto y un ente trascendente, incluso si es para modificar profundamente su sentido, no logra evitar nunca una forma, aunque mínima, de

sustancialismo, el cual hace finalmente peligrar la posibilidad de inscribir de alguna manera la correlación en los términos. Al proceder así, necesariamente confiere al sujeto y al ente una forma de positividad que resulta ser inconciliable con el carácter esencial de la correlación. No cabe duda de que era esto lo que Husserl tenía en mente cuando escribía, en un manuscrito inédito que data de 1920: «Quien nos salve de una reificación de la conciencia será el salvador de la filosofía, incluso su creador»[334]. Y, cualquiera que sea la forma que adopte, es la reificación de la conciencia la que hace peligrar la posibilidad de pensar los polos a partir de su relación, y si esta reificación es esa de la que debemos ser salvados, es porque representa, por así decir, un riesgo supremo, una tentación casi inevitable del pensamiento.

De esta dificultad es de la que también Sartre fue consciente cuando afirmaba la necesidad de pensar la conciencia como nada: al hacerlo así, se precavía en efecto contra el riesgo de reificarla. En ningún caso puede la conciencia ser real, puesto que no es de ninguna manera, o más bien existe como no-ser. De este modo, al pensar la conciencia como nada, Sartre da la impresión de proveerse de los medios para reconstituir o para llegar al lazo irrompible que la une a la realidad (al en-sí). En efecto, en la medida en que la nihilidad (*néantité*) de la nada (*néant*) no se sostiene sino porque el ser la absorbe (únicamente podría distinguirse del ser si comportase una positividad o una determinación que, por mínimas que fueran, acabarían contraviniendo su nadedad), la nada no permanece como lo que es más que dirigiéndose entera hacia el ser, no siendo más que un reflejo o una reverberación en su superficie. Parece pues que, al negarle a la conciencia toda positividad, es decir, al pensarla como nada, Sartre consigue pensar una relación con el ser originaria cuya solidez no lleve por ello a disolver los términos relacionados. No obstante, podríamos mostrar sin esfuerzo[335] que, al hacer esto, Sartre propone más bien algo similar a una «maqueta abstracta» de la correlación: caracteriza al para-sí de tal manera que implica una relación con el en-sí tal que sin éste no puede rigurosamente existir —si bien no es seguro que, al proceder de este modo, entre realmente en contacto con la correlación y respete su significado fenomenológico—. En efecto, Sartre muestra cómo la oposición entre nada y ser se convierte en identidad, de modo que así ofrece una solución dialéctica al problema de la correlación, si bien, con las mismas, la deja escapar en cuanto relación, a saber: como un vínculo en el que la proximidad se establece en la distancia misma. La deja escapar *por defecto,* al establecer

unos términos tan ajenos entre sí como era posible —cuando lo que necesariamente existe es una connivencia entre lo subjetivo y lo trascendente— y, al mismo tiempo (y por ello mismo), *por exceso,* una vez efectuada la operación dialéctica, puesto que la relación se convierte en una pura y simple identidad, en la que, por así decir, los términos acaban disueltos. El propio Sartre se ve repelido de uno al otro extremo del fenómeno central, y de manera tanto más violenta cuanto que, al endurecer la oposición, no puede evitar encontrar de nuevo la identidad. En contra de las apariencias, Sartre se halla lo más alejado que cabe hallarse de la correlación, y por ende de la fenomenicidad, es decir, de una relación en la cual la intimidad implique al mismo tiempo una extrañeza, y la proximidad una forma de alejamiento. Esto se debe fundamentalmente a que intenta reconstituirla o recomponerla, en lugar de tomarla como punto de partida, en lugar de pensar según la correlación.

A diferencia de Sartre, Merleau-Ponty manifiesta sin lugar a dudas ser consciente de esta exigencia y, con total seguridad, es quien mejor planteó el problema. Precisamente denuncia las soluciones abstractas, que se apoyan siempre en un sentido previamente dado y cosificador de los términos que se relacionan, a fin de situarse lo más cerca posible de la fenomenicidad, dado que es en ésta donde se atestiguan a la vez la co-pertenencia y la distancia entre sujeto y mundo. Tal es precisamente el sentido de la crítica al intuicionismo que encontramos en el corazón de *Lo visible y lo invisible* y que señala la superación de la perspectiva adoptada en la *Fenomenología de la percepción.* Según él mismo dejó escrito con absoluta nitidez, al oponerse de este modo a seguir manteniendo un ideal de adecuación que la experiencia sin cesar desmiente,

> si la coincidencia es siempre sólo parcial, no hay que definir la verdad por la coincidencia total o efectiva [...]. Es preciso pues que la separación, sin la cual la experiencia de la cosa o del pasado caería a cero, sea también abertura a la cosa misma, al pasado mismo; que también ella entre en la definición [...]. Lo que hay no es una coincidencia de principio o presunta y una no-coincidencia de hecho, una verdad mala o fallida, sino una no-coincidencia privativa, una coincidencia de lejos, una separación, y algo así como un ‘buen error’[336].

Aquí, Merleau-Ponty se encuentra sumamente cerca de un pensamiento de la

correlación, en la medida en que realza el fenómeno propio de ésta contra todos los intentos por reconstruirla que ven en la distancia y en la profundidad características de la experiencia la negación contingente de una proximidad posible por principio, esto es, que entienden esas distancia y profundidad como el fracaso de lo que constituiría el *telos* auténtico de la relación, a saber: la adecuación intelectual. En cambio, él reconoce que la distancia y la profundidad son constitutivas del fenómeno, que no son pues un defecto de proximidad, sino su condición misma, que no hacen peligrar el conocimiento, sino que, por el contrario, lo permiten. Éste es el sentido auténtico de la correlación más allá de las formulaciones abstractas (por las que, sin embargo, es preciso empezar): no hay donación más que en la separación, no hay aparición sino en la opacidad, ni hay proximidad más que en la distancia, no hay intimidad sino en la extrañeza, de suerte que, siendo rigurosos, donación y opacidad, proximidad y distancia no se excluyen. Pensar la correlación no es conferirles a los términos que entran en relación un estatus que haga posible esta relación suya: es comprender cómo la distancia puede ser reclamada por la proximidad, en lugar de contradecirla, cómo la opacidad puede ser una condición de la aparición, y la extrañeza la condición de la intimidad. Señalemos que estas fórmulas ofrecen el sentido auténtico de la situación que Husserl tematizaba en términos de donación por escorzos, situación que no es otra que la de lo percibido considerado como vertiente trascendente u «objetiva» de la correlación[337]. En efecto, decir que la cosa percibida se da por escorzos, de tal suerte que su presencia *leibhaft* no excluye, sino que por el contrario reclama, aspectos no intuitivamente presentes y, en consecuencia, una inadecuación de fondo, significa rigurosamente reconocer que la aparición de lo percibido como tal entraña necesariamente una opacidad y una indeterminación, que su proximidad en cuanto percibido implica una irreductible dimensión de trascendencia. Como dice Merleau-Ponty con una maravillosa claridad, «la trascendencia de la cosa obliga a decir que únicamente es plenitud siendo inagotable, es decir, no siendo toda ella actual a la mirada —pero, eso sí, esa actualidad total la promete, puesto que *está ahí*...»[338]. En realidad, pensar la correlación, es decir, la fenomenicidad, es comprender en qué sentido la plenitud de la cosa significa su inagotabilidad, en qué sentido su presencia implica su inactualidad. Es obvio que Merleau-Ponty se halla aquí sumamente cerca de una fenomenología rigurosa de la correlación. Al plantear el problema en los términos de una «coincidencia de lejos», de una inactualidad que es condición de la

presencia, manifiestamente está pensando según la correlación: ésta no es sólo ya un objeto de pensamiento, sino lo que rige al pensamiento en su referencia al objeto.

Aun así, forzoso es reconocer que, si el problema lo plantea correctamente, Merleau-Ponty no llega a resolverlo, y ello debido a que no permanece fiel a la correlación hasta el final, esto es, no culmina su pensamiento de la fenomenicidad. Esto significa que, lejos de redefinir los términos presentes —principalmente el polo subjetivo— a la luz de lo que la correlación exige, lo que intenta es dar cuenta de la correlación a partir de un sujeto cuyo sentido del ser está predeterminado como cuerpo propio o como carne. A pesar de que Merleau-Ponty nos ofrece una descripción del sentido del fenómeno absolutamente conforme a lo que la correlación exige y que es de un rigor imparangonable, nunca afronta la cuestión siguiente: ¿Cuál es el sentido del ser del sujeto en cuanto sujeto de esa correlación, esto es, en cuanto su proximidad al mundo es al mismo tiempo distancia, en cuanto su poder iluminador entraña una irreductible opacidad? Su proceder es otro: continúa situándose en la perspectiva del cuerpo propio e intenta profundizar en su sentido con el fin de ceñirse lo más ajustadamente a la fenomenicidad, en lugar de superar el cuerpo propio hacia su auténtico sentido del ser a la luz del aspecto que adopta esa fenomenicidad. Como hemos mostrado antes, ése es el sentido que encierra introducir el concepto de carne con su irreductible equivocidad. Merleau-Ponty quiere ver en el cuerpo propio el testimonio de un sentido del ser más profundo, que le iría bien al mundo mismo. Mi cuerpo, en su misma insularidad, atestiguaría un parentesco ontológico con las cosas, parentesco que, por así decir, le permitiría pasar junto al mundo para hacerlo aparecer. De este modo, mi cuerpo estaría en su lugar y, a la vez, en el corazón del mundo, sería a la vez el sujeto de la relación y la relación misma: la Carne no designa otra cosa que la realidad de la relación o la relación como realidad, en el sentido de ese «elemento» —por utilizar el término del propio Merleau-Ponty—, de ese «tejido conjuntivo» que une al sujeto con las cosas puesto que es su estofa común. Mi cuerpo llevaría en sí con qué dar lugar a la relación y, en verdad, en cuanto carne, sería la relación misma. Pero se ve lo que de artificial e insatisfactoria tiene esta solución. En efecto, como hemos mostrado, todo se apoya en un paso indebido, el que da desde un sentido propio a un sentido metafórico de la carne, desde una equivocidad ontológica (entre mi carne y la carne del mundo) a una univocidad. Al hacerlo, Merleau-Ponty no consigue evitar el descentramiento respecto a la correlación evocado líneas antes ni el movimiento de alternancia que el descentramiento acarrea. Si

nos atenemos al sentido propio de la carne como *mi* carne, no eludimos el riesgo de reificación apuntado por Husserl y dejamos por completo de entender cómo es posible pensar la correlación a partir de este cuerpo propio: se nos escapa *por defecto*, puesto que se la sigue describiendo como relación entre un sujeto corporal y un mundo. Pero, cuando Merleau-Ponty pasa de mi carne a la Carne del mundo, acentuando así la univocidad en detrimento de la equivocidad, realiza o, mejor dicho, «ontologiza» la correlación al otorgarle la forma de un elemento común al sujeto y al objeto, la de un «medio formador del objeto y el sujeto»[339]. A partir de ahí, la correlación se nos escapa *por exceso,* al convertirla en un tipo de ser —en realidad, el Ser mismo, bautizado en adelante Carne— del que forman parte por igual el cuerpo propio y las cosas y en el que se desvanece entonces la diferencia sin la que no hay correlación. De modo que Merleau-Ponty plantea el problema, se percata de la necesidad de tomar la correlación como punto de arranque, pero no es fiel a esta exigencia hasta el final porque, al determinar el sentido del ser del sujeto como cuerpo propio, deja de interrogar a la luz de la correlación y, del mismo modo que Husserl y Sartre, se ve inevitablemente repelido de un extremo al otro de lo que pretende pensar.

Según queda confirmado por esta rápida ojeada crítica, se trata, claro es, de hacerse cargo de la correlación como tal, en lugar de intentar llegar a ella de manera abstracta a partir de una determinación de sus términos. Como hemos visto, afirmar que pone en relación realidades cuyo mismo ser está determinado por esa relación viene a ser lo mismo que pensar en un ensamblaje que al mismo tiempo sea separación, una proximidad que entrañe una distancia, una intimidad en la extrañeza misma —cosa que, tal como hemos visto, sólo es posible si se renuncia a un acercamiento cosificador a los términos relacionados—. La cuestión pues es: ¿Cuál es la forma efectiva de la correlación desde el momento en que en ella la proximidad no es alternativa a la distancia y, en consecuencia, tampoco la abertura lo es a una forma de retroceso de lo que en ella se entrega? Sólo una vez respondida la cuestión acerca de cuál sea la modalidad efectiva de la correlación, estaremos en condiciones de afrontar, a la luz de lo que los pone en relación a uno con otro, el sentido del ser de los términos correlativos. Ahora bien, la respuesta a la cuestión sobre la forma efectiva de la correlación no reserva muchas sorpresas: únicamente puede consistir en el Deseo, que, como hemos mostrado, cualifica el sentido del ser del vivir. No hay más correlación fenomenológica que el vivir

—la vida es exactamente lo que pone en relación uno con otro al sujeto y al mundo o, más bien, eso por lo que hay un sujeto y un mundo— y la esencia del vivir consiste en Deseo. En efecto, sólo en éste se conjugan sin contradicción la coincidencia y la separación, la proximidad y la distancia, la intimidad y la extrañeza. Toda la dificultad reside en lograr atenerse al Deseo, es decir, en reconocer en él un sentido del ser originario, en lugar de relacionarlo subrepticiamente con un sujeto al que afectara, inclusive con un objeto que lo colmase. El propósito de nuestros análisis anteriores era, en efecto, mostrar no sólo que el Deseo conduce a disolver el concepto de objeto, puesto que es lo que no puede tener objeto propio, sino que asimismo obliga a *poner en entredicho el de sujeto,* al menos si lo entendemos como portador de predicados o de determinaciones, puesto que es en el Deseo en donde el sujeto del deseo adviene —lo que equivale a admitir que nunca adviene plenamente en él—. El Deseo es esa relación que no puede en ningún caso describirse como relación de un sujeto con un objeto —siendo rigurosos, el Deseo no es nunca deseo de alguien (que alguien sienta) ni tampoco deseo de algo—, relación que cabe calificar como pura, razón esta por la que se ajusta excelentemente a la correlación fenomenológica.

El sentido de la proximidad

En un primer abordaje, al Deseo cabe definirlo como instauración de una proximidad o, con mayor precisión, instauración originaria de la Proximidad. Ello no significa que el Deseo consista en acercarse a algo distante, en apropiarse de lo que se le escapa. Esta caracterización ya se está valiendo del espacio y el tiempo y está pensando la proximidad y la distancia a modo de separación, por así decir, medible entre el deseante y el objeto de su deseo: tal objeto está lejos o, por el contrario, al alcance de la mano, tal suceso exige aguardar o, por el contrario, resulta inminente. Pero una descripción como ésta está dando por supuesto que esté abierta la dimensión misma en cuyo seno puede haber lo próximo y lo lejano, que esté instaurada la relación originaria de la que las relaciones de distancia y proximidad son especificaciones. Dicho de otra manera, para que una realidad, sea la que sea, se dé a mí como próxima o alejada (y se entiende que importa poco aquí que nos situemos en el espacio o en el tiempo) antes es preciso que yo esté originariamente en relación con ella, que yo esté junto a ella de un modo que aún no tiene que ver con la proximidad o la distancia medibles. Tal es el sentido de la Proximidad originaria que el Deseo instaura: no designa el modo de ser de una realidad

en el seno de un campo ya ahí, sino más bien la dimensión de «ya ahí» propia de ese campo. La Proximidad instaurada por el Deseo no es una relación entre dos realidades, sino el elemento mismo en el que pueden advenir tales relaciones: no es predicado, sino dimensión. Intentemos precisar su sentido. El uso del término «próximo» puede intervenir en dos tipos de contextos. En el seno del mundo designa cierta distancia, cierta separación, espacial o temporal, entre dos realidades (en el sentido más amplio del término), que se juzga débil en comparación con otra separación considerada importante. Es obvio que no hay próximo o lejano en sí, que lo próximo y lo lejano son puramente relativos, no sólo el uno al otro, sino a un determinado punto de vista. La panadería está cerca de mi casa, al contrario que la ciudad de Río de Janeiro, que está indiscutiblemente muy lejos; pero, a vista de astrónomo, esos dos puntos (mi domicilio y la ciudad de Río de Janeiro) están extraordinariamente cerca. Igualmente, cuando era niño la hora de la visita esperada de tal personaje me parecía muy lejana al comenzar la mañana, mientras que esos dos momentos, separados por algunas horas, desde otro punto de vista están muy cerca. Pero la proximidad también se puede medir con respecto a mí, y entonces adopta un sentido más amplio y más indeterminado, que trasciende el orden espacio-temporal. Ciertamente diré que el mar está cerca y que el próximo curso en la universidad también lo está. Pero hablaré de «mis allegados», diré que me siento «cercano» al pensamiento de tal autor, así como también «lejos» de tal tipo de preocupaciones. Es evidente que esta proximidad va más allá de las dimensiones espacial y temporal, que implica la existencia entera y que pone en juego una dimensión que podemos calificar de afectiva. En el fondo, próximo es eso en lo que estoy volcado, en lo que mi existencia está implicada; en suma, eso en lo que estoy involucrado o investido[340]. Éste es el momento de señalar que la proximidad del primer tipo, proximidad espacial y temporal entre las cosas del mundo o con respecto a mi propia posición espacio-temporal, depende de esa otra proximidad de «investidura» (o implicación) que acabamos de resaltar. Como hemos dicho, la determinación de lo próximo o de lo lejano es siempre relativa a cierto juicio o a cierta evaluación. Ahora bien, ese juicio o esa evaluación dependen ellos mismos de mi implicación. La proximidad o la distancia entre realidades espaciales y temporales está íntegramente medida por la proximidad «afectiva»: es *mi* proximidad como grado de implicación la que aporta el patrón de medida de lo próximo y lo lejano. De donde se deriva que la

proximidad depende de la realidad concernida: no es una mera distancia que resulte indiferente a las realidades correspondientes, sino una propiedad de la cosa misma, propiedad que, por su parte, remite a mi relación con esa cosa, a la manera en que ella es investida (o yo me involucro en ella), al tipo de «distancia» que mantengo o no con ella. Así, la ciudad de Río está más cerca que la ciudad de Clermont-Ferrand pues en ella viven unos allegados, en los que estoy volcado y a los que voy a ver en cuanto puedo. Aun así, la ciudad de Clermont-Ferrand, a la que no voy prácticamente nunca, sigue estando cerca, es decir, más cerca que tal pueblo situado a algunos kilómetros de aquí, debido a que fui profesor en ella, porque en ella tuvo lugar un acontecimiento decisivo de mi existencia, de suerte que sigue ahí, presente, es decir, próxima, de suerte que el pasado al que remite no ha quedado cancelado, mientras que ese pueblo de al lado resulta verdaderamente ajeno. En suma, puesto que nada me tiene cuenta en él, yo no lo «tengo en cuenta». Pero si ahora me sitúo en el plano del mundo y de las relaciones en él vigentes, diré que la distancia entre Buenos Aires y Río es poca y que, por consiguiente, son ciudades cercanas ya que, después de todo, no suponen más que tres horas de avión y no once, que cuando estoy en Buenos Aires puedo ir a visitar a mis «próximos» o allegados por la tarde, pero también porque, a pesar de grandes diferencias, son dos grandes ciudades de América latina en las que encuentro un estilo y una atmósfera comunes y en las que me siento bien; en suma, dos ciudades próximas. En este último ejemplo, vemos que son próximas por pertenecer, por así decir, al mismo «espacio» o, más bien, a la misma «región» o al mismo lugar; pero si pertenecen al mismo lugar es porque me resultan próximas, es decir, porque ambas forman parte de una región *investida:* es esta investidura la que dibuja o circunscribe la región en cuyo seno puede haber proximidad. Para el astrónomo, que está «investido» o involucrado en un universo caracterizado por unas distancias objetivas enormes, la distancia entre esas dos ciudades es minúscula y exactamente la misma que la existente entre París y Helsinki, mientras que para el turista que asistió un día al carnaval de Río y nunca ha «investido» la América del Sur o el mundo tupi-guaraní, Río queda muy lejos de Buenos Aires, adonde por lo demás no cuenta con ir.

Estamos ahora en condiciones de precisar el sentido de la Proximidad. Dos realidades pueden considerarse próximas o lejanas únicamente si una puede entrar en relación con otra, es decir, si pueden pertenecer a un «lugar» o a un «elemento común». En virtud de este elemento, ambas realidades pueden tener algo que ver una con otra, no ser

absolutamente ajenas, sin lo cual ni siquiera resultaría posible captarlas juntas. De este modo, por diferentes que sean o alejadas que estén, dos realidades pueden relacionarse una con otra según la proximidad o la lejanía únicamente en la medida en que una Proximidad originaria las caracterice, la cual no puede ser ya una relación (pues ésta, a su vez, supondría otra Proximidad), pero sí algo así como un ser o un elemento. Las relaciones de proximidad o de distancia no son posibles sino sobre un fondo de cierto parentesco o de cierto ensamblaje originarios, de un ser-juntos que es más profundo que cualquier relación, puesto que es constitutivo de toda realidad que está en relación, la cual la relaciona, en su propia textura ontológica, con las demás realidades: un ser conjuntamente que rigurosamente significa el «conjunto» como ser. A este parentesco originario, más profundo que cualquier determinación y constitutivo del propio ser de cada realidad, es al que da nombre la Proximidad. De modo que el que haya proximidad entre las cosas no se debe a que estén próximas; es más bien por esa Proximidad primera por lo que las cosas están próximas. Resulta obvio entonces que esta Proximidad, por cuanto relaciona las realidades entre sí antes de cualquier posición y de cualquier determinación, implica tanto la proximidad como la distancia (lo mismo espacial que temporal). Así como no hay separación sino en la comunicación, la distancia es un modo de la Proximidad; dos realidades sólo pueden estar alejadas porque ante todo son Próximas. Esta Proximidad no remite ciertamente a una proximidad espacial o temporal, dado que precisamente es la condición de ésta, pero no por ello se debe a una identidad de determinación, dado que es más profunda que cualquier determinación: no expresa una relación de semejanza entre seres determinados (en el sentido en el que se dice de dos especies vivas o de dos rostros que están próximos), sino más bien el parentesco primero sobre cuyo fondo pueden surgir semejanzas y desemejanzas. La Proximidad es, pues, lo que relaciona las realidades una con otra antes de cualquier determinación, sea ésta del orden fáctico o esencial, espacio-temporal o eidético: no una relación, sino la condición de posibilidad de toda relación; no una relación entre seres, sino el ser que sostiene la relación. Aquí de lo que se trata es de entender que, si todo poner en relación supone individuos circunscritos, este poner en relación como tal tiene como condición un parentesco o una Proximidad originaria que no es, ella misma, una relación. Dicho de otra manera, no hay relaciones puramente extrínsecas; toda relación echa raíces en el ser de lo que es puesto en relación, y la posibilidad misma de la relación debe, pues, remitir a un Parentesco primero.

Ahora vemos cuál es la dificultad: este parentesco no puede recaer sobre individuos ya circunscritos, pues sería de nuevo una relación, si bien no por ello hay que confundirlo con la identidad pura y simple, ya que entonces sería imposible hablar de parentesco, a falta de una pluralidad de elementos. De modo que la Proximidad se sustrae manifiestamente a la propia alternativa entre lo uno y lo múltiple. No es una relación —espacio-temporal, de distancia, o cualitativa, de semejanza— en la medida en que corresponde a la comunidad ontológica sostenedora de la relación: en efecto, es como si unas realidades no pudieran ser relacionadas una con otra más que si, en un sentido, fueran la *misma,* y es esta mismidad primera la que la Proximidad designa. Pero, por otra parte, no se puede asimilar esta Proximidad a la pura y simple identidad, como si todas las realidades no fueran en el fondo más que una sola, pues entonces la pluralidad resultaría incomprensible. De manera que esa identidad primera a la que la Proximidad da nombre no puede poseer un sentido positivo, la mismidad no puede realizarse con la forma de un ser, ya que sólo tiene sentido como identidad *entre* seres. Si es patente que nos hallamos más acá de lo múltiple, no por ello estamos del lado de lo Uno. La Proximidad corresponde pues a una dimensión que escapa de la alternativa entre lo uno y lo múltiple, entre lo singular y lo plural. Se sitúa por encima de lo múltiple por ser el elemento común a todas las realidades, por ser lo que, en esas realidades, se sustrae a la pluralización. Es como si estas realidades no estuvieran plenamente individuadas ellas mismas y, por ello, pudieran ser puestas en relación gracias a su comunicación secreta con un único fondo, gracias a un origen único del que conservan huella. Pero, por otro lado, si el Parentesco se sitúa por encima de lo múltiple, aun así sigue estando por debajo de lo Uno, ya que ese fondo —condición del parentesco de las cosas— no puede ser él mismo una cosa y, por ende, siempre está ya pluralizado: este elemento originario únicamente existe en la forma de su propia dispersión. Lo propio de este fondo llamado Proximidad es que no puede realizarse, que no puede existir de modo positivo, puesto que es lo que hace que haya realidades: sólo existe, por decirlo así, como habiendo sido ya siempre superado, es decir, siempre ya en pasado; únicamente es habiéndose superado en la pluralidad de los entes. Es, por así decir, la propia fuente de toda pluralización, fuente que, como tal, no puede ni ser una, puesto que da lugar a lo múltiple y, en realidad, siempre está ya multiplicada, ni no obstante múltiple, puesto que es precisamente la fuente de la multiplicidad. Gracias a este fondo pueden establecerse relaciones entre los entes: la relación es algo así como la huella o la expresión de la

Proximidad en el seno de lo múltiple. En fin, la Proximidad designa, pues, una comunidad ontológica no positiva, una unidad que no existe sino en la forma de la multiplicidad de las realidades a las que unifica, unidad en la multiplicidad en lugar de unidad abolida por lo múltiple. Da nombre a un Ensamblaje que no es ni relación ni ser, que es más que relación y menos que ser, esa corriente que secretamente pasa entre los entes confiriéndoles una forma de intimidad o de interioridad más allá de su aparente exterioridad. Es claro que en esta descripción cabe reconocer el Mundo y, en efecto, lo que entendemos por Proximidad corresponde bastante bien a lo que pensadores como Fink o Patočka describen bajo el concepto de mundo. Pero es preciso matizar. Un acercamiento como éste se debe al hecho de que no podemos describir la Proximidad más que a través de los entes ya constituidos a los que ella pone en relación: abordada en ellos, la Proximidad se da, en efecto, como mundo. O, mejor dicho, el mundo no designa otra cosa sino el conjunto de los entes en cuanto caracterizados por la Proximidad, en cuanto la atestiguan. La Proximidad, pues, no es tanto el Mundo cuanto su dimensión constitutiva, eso por lo que los entes «forman mundo»; en pocas palabras, la mundaneidad misma del mundo. De manera que la Proximidad de la que hablamos no cabría asimilarla sin más al mundo, y ello tanto más, como se sabe, cuanto que éste cabe entenderlo en diferentes sentidos. Ahora bien, si fuera preciso retener uno de estos sentidos, se trataría del mundo «con la ayuda del cual creemos», más que del mundo «en el cual creemos», por expresarlo con el vocabulario de Patočka. Además, mientras que el mundo designa la Totalidad como tal, con independencia de su relación con el sujeto, la Proximidad da nombre a una relación originaria que es neutra con respecto a la distinción entre lo espacial y lo afectivo y que concierne tanto a la relación del sujeto con el mundo como a la que mantienen entre ellos los entes intramundanos. Si se quiere, la Proximidad corresponde a la propia mundaneidad del mundo, pero referida al sujeto o, más bien, a la Relación originaria de la que proceden a la vez las relaciones intramundanas y la relación subjetiva con el mundo.

Es el momento, en efecto, de recordar que las relaciones de proximidad y distancia en el seno del mundo se rigen por una proximidad primera del sujeto al mundo. Ahora bien, si relaciones de proximidad en el seno del mundo únicamente las hay sobre el fondo de esta proximidad, será por los alrededores de ella por donde habrá que buscar el sentido y la condición última de la Proximidad originaria que rige las relaciones intramundanas. Si las realidades pueden ser relacionadas una con otra, se debe ante todo a que todas ellas

se relacionan con un mismo sujeto (utilizamos por el momento este término a falta de otro mejor); si manifiestan una especie de intimidad primordial, se debe a una intimidad más profunda con el sujeto. Pues bien, esta intimidad es lo que precisamente el Deseo instaura. La Proximidad de las cosas, por la que forman un todo (intotalizable), es decir, hacen mundo, el Deseo la abre como Aproximación originaria. Hemos visto que declaramos próximos tales lugares debido a una investidura común de la que son objeto, investidura que circunscribe la región de la que van a formar parte. Ahora es preciso añadir, pasando en cierta manera del plano empírico a lo que lo condiciona, que la Proximidad originaria por la que todas las cosas comunican procede de una Investidura primordial que no es sino lo que estamos llamando Deseo. Al investir, es decir, al aspirar-a o al volcarnos-en, el Deseo reúne o conjunta, y al final es en la medida en que son cogidas en ese Deseo primordial como las realidades atestiguan una unidad. A partir de aquí entendemos por qué la Proximidad no podía ser caracterizada ni como separación determinada o semejanza en el seno de la relación ni tampoco como realidad o elemento positivos: por cuanto ella misma remite a una Proximidad instaurada por el Deseo (y, en realidad, no es más que esta misma Proximidad) y por cuanto, por otro lado, el Deseo se caracteriza por el exceso de lo deseado sobre lo que lo presenta y pretende satisfacerlo, la Proximidad de los entes no puede nunca acceder a la menor positividad, no puede cerrarse en círculo sobre sí misma, sino que, al contrario, existe como su propia ausencia o su propia falta. En efecto, si este Parentesco originario que une a los entes es correlativo del Deseo, si la Proximidad ontológica reposa sobre la Proximidad de investidura, es forzoso reconocer que aquél no puede tener nunca una consistencia propia y que sólo puede presentarse como su ausencia, es decir, con la forma de la multiplicidad óntica que, de alguna manera, lo acuña y lo pone en circulación al hacerlo presente y, al mismo tiempo, disimularlo. En otras palabras, la Proximidad que el Deseo instaura entraña una irreductible Distancia, si bien aún es demasiado pronto para detenernos en este punto.

Lo importante por el momento es reconocer que el Deseo, entendido como Proximidad originaria, es el que instaura la Proximidad ontológica, que es necesario concebir como la propia dimensión de la proximidad. ¿Qué es desear sino tender-hacia, investirse o involucrarse-en, aspirar a algo que permanece esencialmente indeterminado puesto que estará siempre más allá de eso en lo que se encarna y gracias a lo que el deseo parecía deber calmarse? Su aspiración es tal que necesariamente excede al objeto que ésta se da,

su investidura es tal que necesariamente resulta decepcionada. Para el deseo, lo deseado nunca es poseído, lo próximo nunca está lo bastante próximo. En este sentido, el Deseo no es relación con una realidad próxima, sino abertura de la Proximidad misma, es decir, si se prefiere: un estar aboliendo incesantemente la Distancia. En cuanto deseo de ninguna cosa, siempre excede aquello hacia lo que se dirige, está ya más allá de aquello de lo que se apropia (y entonces se vuelve próximo), instaurando así la dimensión misma en la que pueden advenir lo próximo y lo lejano. El deseo se aproxima sin cesar, sin cesar sobrepasa lo obtenido en dirección de lo deseado que lo excede con miras a una mayor proximidad, de manera que así pone en relación lo próximo con una dimensión de Proximidad que lo envuelve. Es por el Deseo y solamente por él por lo que puede haber lo próximo y, por ende, lo lejano: desear es, al investir o involucrarse, hacer advenir la Proximidad, hacer entrar en una dimensión en la que yo estoy también; digámoslo de nuevo: es constituir intimidad. De manera que no es porque lo deseado esté próximo por lo que puede ser deseado; por el contrario, en la medida en que es deseado, se vuelve próximo. Por otro lado, ya habrá quedado claro que la Proximidad de la que hablamos no se computa a partir de mí, no es Proximidad con respecto a un polo ya dado, pues se convertiría entonces en una relación, en una separación medible. Al instaurar la Proximidad, el Deseo instituye la comunidad entre el sujeto y lo que pasa a serle entonces próximo, la dimensión de un estar-juntos. De modo que no es porque la cosa esté próxima por lo que estamos juntos y podemos entonces establecer una relación; por el contrario, en la medida en que estamos juntos en la Proximidad abierta por esa «relación» originaria que es el Deseo, en esa medida podemos estar próximos. La Proximidad no es, pues, sino el ser deseado como tal, lo que le adviene o la dimensión en la que entra en cuanto deseado. Ahora bien, es sobre esta Proximidad primera sobre la que reposa la Proximidad en la que nadan las realidades mundanas: esta Proximidad no es sino su comunidad de investidura, más exactamente: el elemento indeterminado de investidura que reúne las realidades que en él se inscriben, con sus existencias y determinaciones infinitamente múltiples. En cuanto deseo de ninguna cosa, el Deseo inviste todo y dibuja así la Totalidad abierta y no positiva en cuyo seno pueden aparecer las realidades: el Deseo instaura la Proximidad originaria que rige las relaciones de éstas. La Proximidad debe situarse más allá de la escisión de lo espacio-temporal y de lo que llamamos lo afectivo. Es indistintamente Proximidad en el Deseo y Proximidad entre las cosas, Proximidad de investidura y Proximidad ontológica, ya que es el Deseo el que,

buscando reducir las distancias, instala el elemento indeterminado en cuyo seno los entes podrán ensamblarse y, así, ser próximos. Es el Deseo el que saca al Ser de la noche ontológica, él es el que lo vuelve próximo y, de este modo, despliega la dimensión de nuestro encuentro, así como de todos los encuentros que en su seno puedan advenir.

Tacto y visión

Carácter primordial del tacto

Es de destacar que este primer análisis del deseo conduce a conferirle al tacto un significado primordial. En efecto, si resulta que el deseo es la instauración de una Proximidad originaria, el sentido que lo realizará será el del contacto y, si es verdad que en el seno de esta Proximidad es donde los entes pueden entrar en relación y constituir un mundo, entonces el tacto debe ser considerado como el sentido primero, del que todos los demás dependen. Falta aún acordar qué estatuto reconocemos aquí a la sensibilidad (*sensorialité*). Es evidente que no bastaría con concebirla como relación de un estímulo (*excitant*) con un órgano determinado, de manera que la diferencia entre los sentidos residiera en la existente entre los órganos sensoriales mismos. Ello equivaldría a hacer residir la sensibilidad en el cuerpo, reducido este a su complexión objetiva; es decir, equivaldría a constatarla en lugar de comprenderla. En efecto, decir por ejemplo que el tacto es el contacto de un objeto exterior con la sensibilidad táctil, extendida por toda la superficie del cuerpo, no es decir nada: es traducir el acontecimiento de la experiencia sensible a términos de relación objetiva entre los cuerpos exteriores y el mío. Es necesario superar la perspectiva en la que nos sitúa la estricta consideración del cuerpo objetivo si queremos ver en cada sentido una modalidad específica de la relación originaria del sujeto con el mundo. En cada sentido me relaciono con el mundo de una cierta manera y el mundo me es entregado según una dimensión particular. Resulta también que los sentidos no tienen necesariamente la misma importancia y no han de ser situados todos en el mismo plano, tal y como nos incitaría a hacerlo la mera consideración de la diversidad de los órganos sensoriales. Es preciso extraer las consecuencias de nuestra decisión de caracterizar al sujeto como sujeto vivo y reconocer que cada sentido no puede ser más que una modalidad y una expresión de la vida misma: sentir es vivir de cierta manera, viviendo el mundo según una dimensión determinada. Desembocamos aquí en la perspectiva de Minkowski, quien afirma que «la tendencia a

ver en cada sentido una concreción de un fenómeno vital esencial [...] parece plenamente justificada», de lo cual concluye que «cada modalidad sensorial es sólo algo así como una concreción de una cualidad mucho más general de orden cosmológico»[341]. Ahora bien, en la medida en que es la concreción de un fenómeno vital, es decir, una modalidad originaria y, en cierto modo al menos, irremplazable de nuestra relación con el mundo, el sentido excede ampliamente la mera actividad del órgano sensorial. Es lo que Minkowski observa a propósito precisamente del sentido del tacto. Si cada modalidad sensorial no es más que una concreción de una cualidad más general de orden cosmológico, es preciso reconocer que «tocar» desborda ampliamente el sentido del tacto:

> siguiendo la enseñanza que nos prodiga el lenguaje, tendremos en cuenta, en lo que atañe a esta cualidad general, tanto el sentido del tacto como el hecho de que podemos tocar la meta, tocar el término de la vida o incluso tocar lo sublime o lo absoluto, o también que podemos tocar a alguien con una carta o con una palabra, igual que también podemos tocar a alguien o ser tocados nosotros mismos hasta llorar[342].

Lo que más arriba hemos dicho acerca del Deseo permite dar cuenta del tacto según su significado «vital» auténtico y, de resultas, aclarar las modalidades conforme a las cuales se despliega efectivamente el Deseo. Tocar es, en su sentido más general, entrar en contacto con. Sólo que no hay que atenerse al sentido objetivo y espacial del contacto entendido como encuentro entre dos cuerpos, como constitución de una contigüidad. Reenfocado de manera dinámica y conforme a su significado vital, el contacto consiste en establecer un vínculo, es decir, una proximidad, razón por la cual puedo decir que he entrado en contacto con alguien aun cuando no lo haya tocado. De modo que, lejos de que la proximidad repose sobre el contacto físico, sobre el tacto sensorial, únicamente hay, por el contrario, contacto físico, tocar táctil, sobre la base de una tendencia general a la proximidad, de un movimiento de acercamiento. Más que la condición de la proximidad, el tacto es su expresión. Así que, si aceptamos definir el Deseo como instauración de una proximidad, es forzoso reconocer que el tacto, reconsiderado en su significado vital, es el sentido del Deseo. De manera que es por razones metafísicas más

que biológicas por las que el deseo amoroso se despliega en forma de abrazo, por las que encuentra en el tacto y el tocar su modo de expresión y de cumplimiento privilegiado; el plano biológico queda aquí subordinado al plano metafísico. El amor pasa por el tacto y el tocar, porque establece una proximidad, y no al revés.

Aún falta precisar que esta tendencia a la proximidad es una dimensión fundamental, que va más allá de la mera relación amorosa con el otro y permite instituir un mundo, sin lo cual una fórmula como ésa podría parecer tautológica o trivial. El tacto es cumplimiento de la proximidad, y por esta razón puede adoptar la forma de un contacto físico entre mi cuerpo y otro cuerpo. Pero ésta no es su única modalidad, ni siquiera quizá su modalidad esencial. En efecto, el tocar es siempre recíproco: tocar, entendido como contacto físico, es al mismo tiempo ser tocado por el objeto que toco. Más radicalmente, la proximidad que el sujeto tiene con las cosas es en igual medida proximidad de las cosas al sujeto, y ya hemos sugerido que esa proximidad no se cuenta a partir de un polo determinado, sino que el Deseo instaura un elemento de Proximidad primera en el que me encuentro *con* lo otro: resumiendo, me descubro próximo a la cosa al mismo tiempo que ella me aparece próxima a mí, ya que el Deseo ensambla los términos que, como veremos más adelante, acceden a ellos mismos en esta ensambladura. Esta reciprocidad la atestigua el hecho de que, en el deseo, soy tocado por el objeto de mi deseo: desear es, de alguna manera, ser tocado por algo o por alguien, razón por la cual situamos el deseo en el campo de la afectividad. Ahora bien, conviene hacer de inmediato dos observaciones para precisar el significado de este ser-tocado. En primer lugar, tal como hemos visto antes, el deseo no es un afecto entre otros, sino el fundamento mismo de la afectividad, el Afecto de todos los afectos. Y lo que acabamos de establecer lo confirma: si por el deseo se constituye el ser-tocado, esto es, la dimensión misma del contacto, entonces el deseo está en la raíz de la afectividad, puesto que no es otra cosa que el surgimiento del ser-afectado, la forma o condición de toda afección. Efectivamente, no hay afecto posible, conforme a la complejidad de sus modalidades, más que sobre la base de una afección originaria entendida como ser-tocado-por: para que una realidad me toque de esta o aquella manera es preciso antes que simplemente me toque; dicho de otro modo, que me alcance, lo cual significa que nos reunamos en una forma de proximidad.

Esto nos conduce a la segunda observación, concerniente al estatus de la propia afectividad. So pretexto de que no hay que entender el contacto en sentido físico, sería

precipitado concluir que su significado auténtico es ante todo afectivo y que el tocar emocional es la verdad del tacto y, en consecuencia, de la proximidad. Pasaríamos en efecto del plano físico al plano psíquico y, por ello mismo, seguiríamos prisioneros de una dualidad que precisamente pretendemos neutralizar. El vivir no es orgánico ni psíquico y, por consiguiente, el tacto no puede ser situado del lado afectivo alegando que manifiestamente no pertenece al orden físico. En realidad, lo mismo que el vivir es más profundo que la división entre *Leben* y *Erleben,* la Proximidad que el Deseo instaura desmonta la escisión entre contacto táctil y emoción: dicha Proximidad se sitúa más acá de esa distinción y, por ello mismo, la gobierna. El ser tocado afectivo, tanto como el tocar táctil (que también es un ser-tocado), aparecen como modalidades de un único acercamiento fundamental, como figuras de la Proximidad, desde el momento en que ésta queda subordinada a la escisión abstracta entre lo psíquico y lo físico. Una vez más hemos de confiar en el lenguaje y afirmar que en realidad se trata de la misma cosa, a saber: de una Proximidad fundamental, que se manifiesta en el tocar táctil y la emoción, y que no es una metáfora decir que una frase o una sonrisa nos «tocan». Es el Deseo el que instaura esa Proximidad, y evidentemente no es azaroso que se despliegue de manera privilegiada en los registros del contacto (abrazo) y del afecto; ser tocado por alguien (en el sentido de que lo encuentro «conmovedor» [*touchant* = tocante], es decir, capaz de tocarme —si bien, expresado rigurosamente, estando haciéndolo ya—) y tocarle de modo táctil, siendo tocado en igual medida por él[343]: son éstas dos modalidades del acercamiento que poseen exactamente el mismo significado vital. En último término, en la medida en que el vivir es en el fondo Deseo, es preciso concluir que el sentido del Deseo —a saber: el tacto— es un sentido vital, el sentido primordial por consiguiente. No ya, como pensaba Aristóteles, porque me advierta de cuanto amenaza directamente mi vida, sino en la medida en que instituye una Proximidad, es decir finalmente, en que abre el campo en cuyo seno pueden establecerse relaciones, entre las cosas y entre éstas y yo. Decir que el vivir consiste en el fondo en Desear es sencillamente reconocer que está dotado de una transitividad fundamental por la cual abre un mundo. Pero comprender esta transitividad como instauración de una Proximidad originaria es evidenciar un Tocar primordial, que resulta ser entonces la dimensión primera de la vida y el primero de todos los sentidos.

La experiencia del límite

Con todo, es el momento de resaltar la insuficiencia o, mejor dicho, la unilateralidad de la manera en la que hemos caracterizado al deseo hasta ahora. Después de todo, si es verdad que se cumple de manera privilegiada en el tacto, no lo es menos que nunca damos alcance al otro, de lo cual da testimonio el hecho de que, en esto, la visión juega un papel fundamental. Si el Deseo es búsqueda de una Proximidad, sigue siendo cierto que la fusión es imposible y que, por lo demás, ni siquiera es apetecible, pues en ella el amor mismo se pierde, a no ser que, ya desde el comienzo, la fusión no sea signo de un amor neurótico. En resumen, el Deseo es ciertamente instauración de una Proximidad, pero ello no significa que pueda realizarse o cumplirse como coincidencia, fusión o identificación pura y simple: muy al contrario, como ya habíamos presentido, la relación a la que da nombre el Deseo comporta una dimensión irreductible de distancia, y esta dimensión es la que ahora hay que considerar, si queremos acercarnos lo máximo al fenómeno. A decir verdad, y éste es el punto capital, esa distancia no es tanto una negación de la Proximidad cuanto una dimensión suya: el alejamiento no es lo contrario de la proximidad, sino su reverso, ya que sin cesar hay que instaurarla. En efecto, como hemos subrayado tantas veces, el Deseo se caracteriza por una insatisfacción constitutiva: su alcance excede siempre aquello sobre lo que se posa, de manera que lo intencionado, en la medida en la que no colma al deseo, remite a algo deseado que tan sólo como ausente se hace presente en él. Esto significa que, si el Deseo instituye Proximidad, es precisamente porque eso a lo que se acerca huye ante su acercamiento y, por lo tanto, nunca está lo bastante cerca. Esta Proximidad, que incesantemente hay que referir a la dinámica del deseo, es el reverso de una Distancia fundamental. Lo que estamos denominando reverso debe ser distinguido cuidadosamente de una mera negación. Lo que está situado a distancia siempre puede ser alcanzado y la distancia abolida, al igual que, inversamente, lo próximo puede alejarse, dejar de estar cerca, tornarse lejano: en este caso, la proximidad, como atributo de lo cercano, y la distancia son la negación una de otra, hasta el punto de que el mismo ente no puede ser a la vez próximo y distante. Pero lo que es válido para lo próximo no lo es para esa Proximidad que el Deseo abre, Proximidad en cuyo seno puede aparecer lo próximo. En efecto, a esta Proximidad no cabe aproximarse puesto que ella es precisamente la dimensión abierta por la aproximación: para que quepa aproximarse a ella o para que yo pueda aproximarme a ella, sería preciso que ella accediera al rango de ente positivo, la distancia al cual cabe en efecto cubrir siempre, pero esta aproximación supondría

entonces haber establecido antes una relación, es decir, haber instaurado precisamente una nueva Proximidad en el seno de la cual ese ente positivo podría ocupar un sitio. De esto se deduce que la Proximidad como tal se caracteriza por una irreductible Distancia, *que no es su negación, sino su definición misma.* Eso sí, hay que evitar cometer, a propósito de la Distancia, el error contra el que hemos prevenido a propósito de la Proximidad. Esta Distancia no significa en ningún caso una separación mensurable entre dos entes: en este sentido, hablar de una distancia de lo próximo equivaldría a asimilar la Proximidad al ente positivo, cuya condición justamente es. La Distancia propia de la Proximidad es una Distancia interior debida, por así decir, a su propio ser, al hecho de que eso que el Deseo despliega o instaura al aproximarse se sustrae al mismo tiempo a esa aproximación. Nos vemos obligados evidentemente por las exigencias del lenguaje y, por tanto, por la división entre la proximidad y la distancia, pero en realidad nuestro objetivo es mostrar que el Deseo es un modo de relación absolutamente irreductible que instaura un tipo de ser que es precisamente ajeno a la división entre proximidad y distancia. En efecto, el deseo se vuelca sobre algo, es relación con una realidad (nos servimos de este término a falta de una palabra que sea todavía más neutra), realidad cuya apropiación debe comportar la satisfacción, es decir, el aplacamiento del Deseo. Sin embargo, por otro lado, aunque esta realidad satisfaga el deseo cuanto pueda hacerlo, no es menos cierto que el deseo perdura, lo cual equivale a afirmar que, al mismo tiempo, esa realidad no lo satisface. Por ello mismo, esa realidad a la que el deseo apuntaba se da, no como un señuelo (pues era intendida por ella misma y, en un sentido, el deseo se ha visto realizado en ella), sino como la manifestación de otra cosa, que es lo verdaderamente deseado y hacia lo cual debe entonces tender el deseo, en beneficio de lo cual el deseo rebasa, pues, lo originariamente intendido.

Pero es preciso entender aquí, y es el punto capital, que no se trata de dos momentos o de dos dimensiones distintas, como si el deseo se volcara hacia un objeto para descubrir a continuación que este objeto no era lo que buscaba —ésta es la razón por la que hemos insistido en precisar que no se trataba de un señuelo. Entender así las cosas implicaría precisamente estar subordinando la situación a unas categorías positivas u ónticas, categorías cuya impugnación viva es justamente esta situación. En realidad, ese objeto en el que el deseo empieza volcándose es lo que buscaba, el «buen» objeto. La dificultad estriba en entender lo que cualifica a este objeto del deseo, y podríamos decir que nuestro proyecto se resume en interrogar el sentido del ser de lo que nos aparece, pero

interrogarle teniendo en cuenta que las realidades pueden sernos dadas en el deseo, esto es, que hay objetos del deseo. Lo que cualifica a ese objeto como objeto del deseo es exactamente que exacerba el deseo *a la vez que lo colma.* El deseo no se deja engañar y, por lo tanto, no puede volcarse en un objeto que únicamente lo satisfaga en apariencia. El objeto en el que el deseo se vuelca lo satisface, pero sin hacer que cese y, en esta medida, no lo colma. No nos las habemos pues con una plenitud ilusoria seguida de una decepción, sino más bien con una satisfacción que es frustración, con una plenitud que es, al mismo tiempo, falta o carencia, con una positividad que es igualmente un vacío. Sucede como si la satisfacción misma fuera la que, en su limitación y por ésta, en la medida en que no apaga el deseo, abriera un horizonte de plenitud posible, como si la satisfacción anunciase en su efectividad o en su misma experiencia (*épreuve*) una versión exacerbada o intensificada de sí misma, como si, en consecuencia, el ser del deseo sólo pudiera hacerse efectivo revelando una añadidura (*surcroît*) de ser, algo así como un exceso sobre sí mismo. No obstante, este exceso o esta añadidura no es anterior al cumplimiento del deseo ya que, en ese caso, se volcaría desde el inicio en otra cosa o renunciaría de antemano a la satisfacción. Este exceso se revela en y por el deseo; no sólo es pues revelado, sino *constituido* en ese deseo, y revelado porque constituido. Es el propio deseo el que, estando efectuándose, descubre su finitud o su limitación. Esta limitación tiene, no obstante, esta singularidad: que no es la negación de una dimensión previa que la excediera, sino que es ella la que *constituye* esa dimensión misma frente a la que aparece como limitada; que ella suscita la posición cuya negación ella es. La obra del deseo es constitución conjunta de la negación y de lo que ésta niega, es decir finalmente, prueba/experiencia (*épreuve*) del límite como tal, y, sin duda por ser prueba (*épreuve*) del límite, el deseo es siempre también «prueba de los límites». El deseo se aferra al límite en el sentido de que es la prueba y, por decirlo así, la creación de su propio límite: en esa satisfacción que nunca es plenitud, se revela más acá de él mismo y, de este modo, abre un más allá de él que aparece entonces como su horizonte verdadero. En suma, el deseo es la prueba de una negación activa, que descubre eso de lo que ésta es negación suscitándolo como nuevo horizonte de cumplimiento —o, más bien, es la constitución conjunta de la negación y de lo que ésta niega. El deseo es descubrimiento del límite en su mismo efectuarse: es, al pie de la letra, prueba (*épreuve*), en los dos sentidos del término, del límite.

Este análisis debe aclararnos acerca del estatus del objeto del Deseo y acerca de la

posibilidad —que deja atisbar— de un sentido del ser original, en el que la Proximidad y la Distancia no se oponen. En efecto, como hemos subrayado, este objeto es objeto del deseo y no algo que el deseo juzgase equivocadamente capaz de satisfacerlo cuando en realidad su «verdadero» objeto sería otro. Precisamente, aunque ningún objeto sea probado como el bueno, como capaz de satisfacerlo, no hay verdadero *objeto* del deseo. En la medida en que, indistintamente, llena el deseo y lo ahonda, el objeto sólo se da manifestando una añadidura de ser que él no posee, como perfilando un más allá de él mismo y, por ello, como debiendo ser rebasado. Pero es únicamente en su propio probarse donde se da como debiendo ser rebasado, lo cual significa que la experiencia de ese objeto es, al mismo tiempo e indisolublemente, experiencia de lo que lo trasciende, que el cerrarse en el objeto al volcarse en él es, en igual medida, apertura de una dimensión que lo excede. Según un movimiento que únicamente le resulta paradójico a un pensamiento positivo u óntico, detenerse en el objeto es rebasarlo, hacer la prueba de su presencia es hacer la prueba de su falta de presencia, aprehender su ser es acceder a la debilidad de su ser. Sucede pues como si el objeto, abordado en la perspectiva del Deseo, se diera como siendo más de lo que es, como siendo más vasto que él mismo; en suma, como su propio exceso, desbaratando así el principio mismo de identidad. Éste es, en efecto, el descubrimiento que el análisis del Deseo ha hecho posible: volcarse en el objeto es siempre ser deportado más allá de ese objeto, pero en la medida en que ese objeto era el objeto del deseo, en la medida en que, al probar el objeto, era cuando ese rebasamiento se suscitaba, es preciso concluir de todo ello que ese más allá de él mismo sigue siendo él mismo. En otros términos necesariamente más abstractos, el objeto del deseo se da como un negar que, al mismo tiempo, es un poner lo que ese negar niega, de suerte que la revelación de lo que lo excede es al mismo tiempo su constitución. En esta relación, singular y no obstante rara vez considerada por la fenomenología, que es el deseo, la alternativa entre descubrir y producir, aprehender y constituir, manifestar y crear se revela como una alternativa abstracta[344]. La experiencia del objeto es exactamente la del límite como tal: el deseo es indistintamente descubrimiento (o constitución) del exceso, al probar el límite, y descubrimiento de su límite, al probar el exceso. El objeto del deseo es de alguna manera un Superobjeto desde el momento en que su consistencia vira a inconsistencia al abrir hacia su propia trascendencia, desde el momento en que su plenitud se da como defecto frente a una versión más intensa o más

profunda de él mismo; en resumen, desde el momento en que su presencia —que es su propia laguna— se hunde en una profundidad en la que reside su verdadero esplendor.

Ahora vemos mejor en qué la proximidad del objeto del deseo no se opone como una alternativa a su distancia. Lo único que se precisa es comprender esta proximidad como proximidad al Deseo, es decir, como una proximidad que prohíbe la apropiación o la coincidencia, si bien, al mismo tiempo, se ahonda profundizándose, de tal suerte que, si el objeto del deseo está próximo, o más bien en la proximidad, exige no obstante una aproximación que necesariamente resulta indefinida. Sucede como si reculase siempre ante el movimiento que intenta darle alcance. Por un lado, alcanzo el objeto del deseo, puesto que es realmente su objeto, pero, por otra parte, en la medida en que este objeto es su propio exceso y dibuja sin cesar un más allá de él mismo, anunciando por así decir su verdadero sitio, no lo alcanzo nunca: resurge incesantemente detrás de lo que parecía ser su figura última, por así decir es una excrecencia indefinida de él mismo y, de resultas de ello, me arrastra inexorablemente hasta la profundidad que su no-coincidencia ontológica suscita[345]. Esto significa —y es lo que pretendíamos establecer — que la proximidad ya no constituye una alternativa opuesta a la distancia; que, desde el punto de vista de ese sentido del ser original característico del objeto del deseo, son la misma cosa, que en consecuencia *el movimiento por el que voy hacia el objeto y el movimiento por el que el objeto se aleja de mí son, en realidad, el mismo movimiento.* Ahora bien, con este análisis, lo único que estamos haciendo esta vez es describir de manera completa la Proximidad instaurada por el Deseo, Proximidad por la cual habíamos empezado a definirlo. En efecto, afirmar que el Deseo constituye la Proximidad misma (en el seno de la cual pueden advenir las relaciones de proximidad y distancia) es afirmar que abre la dimensión en el seno de la cual un ente cualquiera podrá ser calificado próximo. Pero un ente no puede ser calificado próximo sino en comparación con una dimensión que lo excede: afirmar que es próximo es afirmar en el fondo que es *más* próximo o menos alejado. De modo que no hay Proximidad originaria —entendida como dimensión en la que toda realidad, cualquiera que ésta sea, puede darse como próxima— si no es como distancia originaria, es decir, como ese exceso o esa trascendencia frente a la cual una realidad cualquiera será siempre próxima. La abertura de la Proximidad es, pues, abertura de una distancia, pero se trata de una distancia que es interior a ella, que no la trasciende, sino que más bien la habita. Esto

resulta fenomenológicamente poco discutible, pero aún es preciso fundamentarlo, es decir, comprender cómo lo que se da como próximo se da al mismo tiempo necesariamente como lejano en su misma proximidad, cómo la aproximación de cualquier cosa abre, más allá de sí misma, algo lejano que surge como su propio lejano y frente al cual ella aparece próxima. La respuesta reside en el Deseo. En la medida en que éste no se relaciona con un objeto más que abriendo en su corazón una dimensión que lo trasciende y que sigue siendo él mismo, en la medida pues en que es a la vez el descubrimiento y la instauración de una especie de superplenitud o de desbordamiento ontológico, prueba del ser como *más que ser*[346], el Deseo constituye conjuntamente la proximidad y la distancia a partir de la unidad originaria de ambas. A esta unidad es a la que hemos denominado Proximidad, razón por la cual hemos querido definir el Deseo como instauración de una Proximidad primordial.

Entrelazamiento de la visión y el tacto

Resulta necesario entonces volver sobre lo que dijimos concerniente a los sentidos y considerar de nuevo el carácter primordial del tacto. En efecto, la caracterización del sentido de la proximidad sigue siendo abstracta por cuanto en modo alguno toma en consideración la distancia de la que acabamos de mostrar que es constitutiva de esa proximidad misma. La Proximidad tiene que ver con una auténtica aproximación, la cual —no siendo en ningún caso reducción de una separación objetiva, sino descubrimiento del objeto del deseo entendido como excediendo las figuras en las que se da— no puede realizarse nunca como contacto. Si bien el tacto remite a la dimensión del contacto, esta dimensión está ella misma subordinada a una aproximación que entraña necesariamente distancia, de tal manera que queda excluida de ese contacto toda coincidencia. El tacto sensorial debe entenderse como una «concreción de un fenómeno vital esencial», como una modalidad de una determinada dirección respecto al mundo, modalidad que a su vez comporta otras modalidades, correspondientes a lo que se denomina sentidos de contacto (por ejemplo, el gusto), de manera que una distinción estricta entre tales sentidos resultaría abstracta. Pero resultaría igual de abstracto trazar una frontera impermeable entre esa orientación sensorial y la del alejamiento, del distanciamiento, cuya modalidad privilegiada es la vista. Si bien de acuerdo con nuestro análisis del Deseo se da una co-pertenencia esencial y, en realidad, una identidad entre la proximidad y la distancia —en el deseo, lo más cercano se revela siempre al mismo tiempo inexorablemente lejano—,

con todo y con eso es preciso admitir que existe un *entrelazamiento originario* entre los sentidos de la proximidad y los de la distancia. Uno y otro deben ser comprendidos como «concreciones» de ese «fenómeno vital» esencial que es el Deseo, de tal suerte que, igual que la diversidad de los sentidos del contacto debe subordinarse a la unidad del movimiento hacia la proximidad, la diferencia misma entre los sentidos del contacto y los de la distancia, entre los sentidos de la aproximación y los del alejamiento, ha de ser referida a un único movimiento, que es el movimiento mismo de la vida.

En efecto, de la vista se puede realizar un análisis similar al del tacto. Por la vista, de la realidad nos apoderamos a distancia y, si bien la realidad queda toda ella suspendida de mi mirada, se ofrece no obstante como independiente de ella, como reposando en sí misma (por el contrario, en el tacto siempre siento al mismo tiempo la superficie del órgano que toca, me siento tocando), de manera que, al contrario que en el tacto, la vista es un sentido que tiende a hacerse olvidar como tal. En cierta forma, es el sentido de la objetividad, razón por la cual las metáforas del conocimiento son metáforas visuales. Por otro lado, la vista se distingue del tacto por el hecho de que es un sentido sintético, propiedad que deriva, claro está, de la anterior. El tacto no capta el objeto más que por partes, de modo que su síntesis únicamente puede efectuarla temporalmente, recorriéndolo: va siempre de la parte al todo. En la vista, por el contrario, el objeto se da de una sola pieza, sintéticamente. Expresado con mayor precisión, la vista no empieza estando en relación o en contacto con nada; abarca todo, al menos todo lo que se halla en su campo, de suerte que lo que capta, lo que ve realmente, se da como limitación o especificación de una totalidad más amplia: la vista va siempre del todo a la parte. En otros términos, mientras que el tacto descubre la distancia desplegándola activamente a partir de un punto sin distancia —un punto de contacto—, la vista es vista a distancia y, por ende, también de la distancia, hasta el punto de que descubre la cosa remontando, por así decir, desde una profundidad primera. El tacto constituye lo lejano extendiendo la proximidad; la vista constituye lo próximo limitando lo lejano. Ahora bien, resultaría evidentemente ingenuo, o más bien tautológico, dar cuenta de la vista refiriéndola al funcionamiento del órgano visual. En este sentido, tenemos ojos porque vemos —y no al revés— y vemos porque somos capaces de alejarnos o, más bien, porque nuestra relación viva con el mundo es tal que necesariamente entraña una dimensión de alejamiento. En pocas palabras, no es porque veamos por lo que captamos las cosas a distancia y por lo que somos, debido a ello, capaces de abarcarlas de modo sintético; al contrario, si las

vemos es porque nos relacionamos a distancia con ellas como si, debido a esto, emergieran de una profundidad que las envolviera. Vemos la realidad porque no podemos coincidir con ella, dándose la circunstancia de que, incluso en esa coincidencia objetiva que es el contacto táctil, sigue habiendo una distancia irreductible, ya que nunca podría acercarme a la cosa para realizar el contacto si no empezase captando la totalidad, el campo del que ella forma parte.

De este modo, conforme a nuestro análisis del deseo, es preciso renunciar a la idea de que existe una separación entre las direcciones fundamentales de las que todos los sentidos son la concreción. Si es verdad que lo que satisface al deseo lo exacerba, la aproximación que lo caracterice será al mismo tiempo descubrimiento de algo inaccesible, descubrimiento de una distancia irreductible; al aproximarse, el deseo descubre siempre que la aproximación no es más que la reducción de una distancia, nunca su abolición. En este sentido, la fórmula según la cual la proximidad es negación de la distancia no tiene un sentido sólo verbal o lógico: significa que no hay proximidad más que como limitación necesariamente parcial de una profundidad irreductible. Esto equivale a firmar que el sentido de la proximidad es inseparable del de la distancia, que el tacto entraña la visión y que un tacto sin visión resulta impensable. Por supuesto, puede suceder que falte la vista, pero entonces constatamos que el ciego desarrolla, en el mismo tacto, una capacidad para controlar la distancia y para abordar las cosas con una aprehensión sintética (el bastón, como prolongación del tacto, desempeña a este respecto una función fundamental, hasta el punto de que puede aparecer como una especie de ojo), algo así como una visión en el mismo tacto. Lejos pues de impugnar la co-pertenencia de las dos direcciones fundamentales de los sentidos, este ejemplo la confirma, puesto que muestra que en el fondo la distinción es abstracta, que nuestra relación con el mundo conjuga necesariamente proximidad y distancia y que dicha relación la establecemos con cuanto tenemos a nuestro alcance. No es sólo que cada sentido sea únicamente la concreción de una dirección fundamental, sino que, en la medida en que esta dirección es dirección de una sola vida, es decir, de un solo Deseo, las funciones pueden, si no intercambiarse, sí, en todo caso, compartirse, y el mismo sentido puede, en ciertas circunstancias, encarnar la otra dirección, la que al principio no concretaba. A la inversa, el sentido de la distancia es inseparable del de la proximidad, ya que toda experiencia (*épreuve*) de la distancia tiene lugar en el seno de la aproximación: la cosa aparece a la visión en la medida en que, por así decir, retrocede

ante el tacto, y sucede como si entrar en el campo visual fuera la estricta consecuencia de un tacto fallido, de una aproximación impedida, como si lo visual como tal fuera un obstáculo o una resistencia que se alzase delante del deseo de fusión, el tabique entre mi vida y el mundo en el que ésta podría cumplirse realizando su deseo. Ciertamente, se puede decir que el tacto es como una visión incoativa, titubeante y limitada a un punto, en suma: un fracaso de la visión; pero igualmente se puede afirmar que la visión es un tacto irrealizado o interrumpido, y el despliegue del campo visual algo así como una especie de dilatación, de dispersión o de disolución de la realidad, en la exacta medida en que no puede ser aprehendida en su densidad propia, agavillada en sí misma, poseída, fijada. El campo visual puede ser entendido como extensión y despliegue de un campo táctil, limitado en un punto y carente de profundidad; pero también (y por ello mismo) puede ser descrito como merma de la concentración del objeto, pérdida de su densidad y dispersión en lo indeterminado, debidas a la imposibilidad del contacto. Si el tacto es ciego, la visión es fría y difusa. Inherente al Deseo, como alejamiento en la aproximación, esta co-pertenencia de las dos direcciones sensoriales es patente en el deseo amoroso, el cual, por razones debidas a su esencia, necesariamente entraña tacto y visión. Es como si el tocar y el ver se reclamaran y se «reactivaran» mutuamente, como si la visión resultase ser un fracaso del tacto, la marca de la imposibilidad de acceder realmente al otro, el surgimiento de la distancia en la proximidad. El otro se hace visible retrocediendo ante el acercamiento, y por esto es por lo que el tocar se transmuta en ver; pero este ver mismo representa también una proximidad posible y, de este modo, suscita la caricia, en un movimiento que no puede hallar fin[347]. Sea como sea, las dos direcciones fundamentales en las que engranan los sentidos remiten a una sola dirección, que es la del vivir entendido como Deseo, razón por la cual se pertenecen mutuamente: si el Deseo es prueba (*épreuve*) de la distancia en la proximidad, la dirección de la aproximación es *ipso facto* la del alejamiento, y el tacto y la visión, en especial, remiten necesariamente uno a otro.

En realidad, son pocos los pensadores que llegan a determinar de este modo los sentidos entendiéndolos como encarnación de una dirección fundamental y, una vez más, es Patočka quien representa la excepción. En efecto, define la «fuerza vidente», que para él es el otro nombre del yo, como posibilidad de apertura y penetración (*percée*) en el mundo y matiza:

> Esta posibilidad son los *campos sensoriales* en los que pueden aparecer las cosas hacia las que se dirige la energía centrífuga y en los cuales ésta se arroja. Los principales son dos: un campo de contacto y un campo de distancia. [...] En ambos campos, son dos tendencias fundamentales de nuestra 'luz natural' las que alcanzan cumplimiento, la una tiende hacia el acercamiento absoluto, hacia la pura presencia de la cosa en lo que es ella misma, y la otra hacia la visión de conjunto, hacia la síntesis, hacia la clausura en el interior de un todo anticipador[348].

Ahora bien, si Patočka tiene el gran mérito de captar los campos sensoriales a partir del movimiento de la existencia, es decir, como concreciones de la vida al fin y al cabo, en cambio se queda en esa dualidad y no se preocupa por volver a aprehender su unidad. A su entender, esa dualidad fundamental atraviesa la existencia misma, como si ambas direcciones sensoriales tuvieran un significado último: no vuelve a captar nunca la vida como el lugar en el que esa dualidad puede reabsorberse. En efecto, en una fórmula que ya hemos citado, llega a evocar

> dos grandes posibilidades que determinan al hombre en el fondo de su ser: la posibilidad de 'ir' hacia las cosas de su mundo y la de retirarse de ellas para volverse hacia ese mundo como tal y hacia lo que lo funda. Desde este punto de vista, habría pues dos grandes movimientos de la vida, uno κάτω y otro άνω, un camino de implicación y un camino de desimplicación o desasimiento[349].

Parecería, pues, que esas dos posibilidades fundamentales que se atestiguan en los dos tipos fundamentales de campos sensoriales estuvieran sosteniendo la distinción misma entre el primer movimiento de la existencia —el de enraizamiento— y el tercero —el de apertura y penetración—, incluso cuando uno y otro pasan, claro está, tanto por la vista como por el tacto. Sea como sea, a nosotros nos da la impresión de que el hecho de atenerse a esta distinción revela haber determinado insuficientemente la fuerza vidente. Al final, Patočka sigue prisionero de la visión objetiva del movimiento —que, no obstante, él mismo rechaza— al no tomar en consideración que el movimiento que tiende hacia la proximidad pueda no ser distinto del que se retira de las cosas. Pero

precisamente, con el fin de superar este plano todavía objetivo (el movimiento sigue siendo el cumplimiento, inevitablemente espacial, de un sujeto no espacial), es necesario referir el movimiento a la vida que es su condición de posibilidad, y esta vida misma referirla al Deseo que constituye su esencia. Ahora bien —y ésta es la otra cara del mismo prejuicio—, Patočka no alcanza justamente a pensar todas las dimensiones de la existencia humana a partir de la vida. Como hemos visto, sigue manteniendo de manera subrepticia la diferencia entre la vida propiamente dicha, que queda finalmente del lado del instinto, y la existencia, que es en el fondo la de la autorrealización, diferencia que, aunque de lejos, se hace eco de la distinción cartesiana entre cuerpo y espíritu. A la inversa: al abordar al hombre a partir de su vida, comprendida ésta en su unidad originaria, nos proporcionamos los medios para pensar la unidad de lo que Patočka no puede menos que distinguir. Pensar la vida en su unidad originaria y en la plenitud de su sentido (en cuanto que entraña la dimensión transitiva de la conciencia, que no es sino la de la propia humanidad) es comprenderla como Deseo; pero comprenderla como Deseo es volver a captar el movimiento de aproximación y el de retirada como reverso uno del otro: desde el punto de vista del vivir —es decir, del Deseo—, se trata del *mismo* movimiento. Estamos por tanto afirmando que rechazamos la distinción, tematizada por Patočka, entre el movimiento de enraizamiento y el movimiento de apertura y penetración. Si entendemos el enraizamiento como un acceder a la proximidad por el Deseo, este enraizamiento no cabría confundirlo con la fusión dichosa y protectora de la que habla Patočka, pues en igual medida es experiencia (*épreuve*) de una profundidad y, por ende, un retirarse ante el mundo, un adentrarse en el riesgo y la inseguridad, un descubrirse a sí mismo. Al proceder del deseo, el enraizamiento en la totalidad no es confusión, sino en igual medida escisión, es decir, acceso a la totalidad como tal. La apertura-penetración (*percée*), a la que corresponden el compromiso filosófico y la responsabilidad ética, no se puede distinguir del deseo, como Patočka tiende finalmente a hacer, si no es en nombre de una concepción limitativa, de corte biológico o instintivo, del deseo. Pero tan pronto como es abordado conforme a su esencia auténtica, el deseo envuelve necesariamente también la dimensión de pérdida y de desasimiento, raíz de la actividad filosófica y del compromiso ético. El movimiento de enraizamiento por el cual el mundo entra en la proximidad es asimismo experiencia de un escapar del mundo y, por ello, de una apertura-penetración fuera de él: el primer movimiento de la existencia y el tercero son uno solo.

III. EL SUJETO Y EL MUNDO

Percepción e Inacabamiento del Ser

Deseo y donación en escorzos

Habíamos arrancado con el problema de la correlación mostrando que una fenomenología exigente debía instalarse en la misma correlación, en lugar de intentar recomponerla a partir de los términos que ésta pone en relación uno con otro. Siguiendo la lección de Merleau-Ponty, hemos mostrado que la experiencia perceptiva —cuya formalización es, por así decir, la correlación— no es en absoluto coincidencia o adecuación, sino captación a distancia, contacto en la lejanía, identidad de una presencia y de una escapada. Pensar la correlación equivale, pues, a evidenciar un modo tal de efectuarse la relación que proximidad y distancia no se opongan, a mostrar que, lejos de enfrentarse, la coincidencia y la escapada son como las dos caras o las dos dimensiones de la misma realidad. Ahora bien, hemos establecido que el vivir, al ser Deseo, instaura una Proximidad que es, al mismo tiempo, necesariamente Distancia, y por esto es por lo que ahora podemos concluir que, sólo si la correlación es pensada a partir del Deseo, estaremos en condiciones de respetar su esencia. Sin embargo, si era indispensable interrogar directamente el sentido de la correlación en lugar de reconstituirla a partir de polos que necesariamente habían tenido que ser dados previamente, todavía tenemos que hacer el camino inverso y, a partir de la correlación, regresar a los polos relacionados a fin de comprender el auténtico estatus de aquélla. Desde el comienzo, sabemos que ésta es la única manera de determinar el sentido del ser del sujeto y el de la realidad trascendente sin quedar hipotecados por presupuestos inadvertidos. En pocas palabras, se trata ahora, al término de nuestro recorrido, de indagar el estatus del sujeto y de los entes mundanos a la luz del Deseo que los pone en relación.

Al inicio lo hemos señalado: la correlación conduce a la teoría de la donación por escorzos, la cual caracteriza, según Husserl, la esencia del ente trascendente, es decir, de lo percibido. En efecto, si es verdad que, por un lado, la realidad trascendente es enteramente relativa a un sujeto —dicho de otra manera, fenoménica—, también lo es, por el otro, que la fenomenicidad implica una distinción entre lo que aparece y su

aparición: la realidad trascendente es relativa al sujeto en la medida en que es manifestación de algo no subjetivo. El aparecer se caracteriza por la distinción entre lo que aparece y su aparición. La dificultad reside en que esta distinción no consiente, por tanto, establecer una realidad que repose en sí misma y, además (uno se pregunta cómo), se manifieste a una conciencia, puesto que el sentido de la correlación significa que el ser del ente es relativo al sujeto. De lo que se trata entonces es de conciliar que el ente trascendente sea relativo al sujeto —su relatividad— con la diferencia, constitutiva de la fenomenicidad, entre lo que aparece y su aparición. Nada del ente es ontológicamente ajeno al sujeto —es decir, autónomo—, pero no por ello el ente es enteramente aparición, pues entonces ya no habría nada que apareciera y el ente quedaría disuelto en la subjetividad. Si bien toda forma de realismo resulta excluida, por cuanto el sentido del ser del ente consiste en aparecer, toda forma de fenomenismo o de subjetivismo también, puesto que el sentido del aparecer prohíbe que la realidad pase entera a su fenómeno, que toda ella sea lo que es para la conciencia. En otros términos, lo que aparece no puede ser *distinto* de la aparición —por así decir, ontológicamente distinto—, ya que, de lo contrario, recaeríamos inevitablemente en alguna forma de realismo o de naturalismo; sin embargo, es preciso reconocer una *diferencia* entre lo que aparece y su aparición ya que, de lo contrario, ni siquiera habría aparición, al faltar algo que apareciese, y la conciencia no se las habría ya más que con ella sola. De modo que la esencia misma de la aparición —de la relatividad a la conciencia a la que da nombre la correlación— exige que esta correlación sea al mismo tiempo un no dejarse abarcar por la conciencia, un escapar de ella: en la medida en que el ente *se* manifiesta a la conciencia, no puede pasar entero a su manifestación y debe comportar algo así como una reserva, la cual no reposa en un zócalo ontológico propio, sino que continúa siendo reserva para la conciencia, reserva de manifestación: tal es la vía estrecha por la que nos adentra la fenomenología de la correlación. Y es asimismo el problema que la teoría de la donación en escorzos aspira a resolver. En efecto, decir que, en la percepción, la cosa se da en persona (*leibhaft*) en escorzos siempre cambiantes es reconocer que la cosa está ella misma presente en cada escorzo, que el escorzo se esfuma, por así decirlo, en beneficio de ella, que el escorzo es la propia mostración de la cosa. Pero es afirmar asimismo que, en la medida en que el aspecto con el que la cosa se da no es precisamente más que un escorzo —una presentación suya siempre parcial—, la cosa resulta al mismo tiempo recubierta por lo que la ofrece en carne y hueso, se ausenta de lo que la presenta. De modo que la

cosa se presenta en el escorzo como excediendo siempre lo que la fenomeniza, sin que este exceso sea, no obstante, la otra cara o el indicio de una existencia positiva, de una consistencia ontológica propia. El exceso de la cosa sobre el aspecto, exceso que lo caracteriza como escorzo, es un puro exceso, no positivo, puesto que nunca se puede pasar, por así decir, por encima del escorzo para acceder a la cosa misma: como Husserl mostró, se estaría confundiendo entonces el escorzo con una imagen retrato o un signo, a saber: con una realidad presente que remite a otra realidad, ésta ausente. Ahora bien, precisamente si la cosa está ausente en el escorzo —puesto que éste no la ofrece toda entera—, esa ausencia no es en modo alguno el reverso de una presencia, ya que la cosa está presente *en persona* en el escorzo. En el escorzo, la cosa está presente *ella misma,* pero no *como* ella misma, y es exactamente a esta diferencia a la que corresponde la profundidad de la manifestación: la cosa está presente ella misma, lo cual significa que no hay que ir a buscarla a otra parte, pero de tal modo que sin cesar se hurta a la mirada que se la apropia, que nunca es ofrecida entera, que promete una plenitud (en la que entonces estará presente como ella misma) que no acaba dando nunca.

Sería fácil mostrar que Husserl tematiza esta situación mediante categorías que acaban traicionando su sentido. Debido al principio de ausencia de límites de la razón objetiva, todo poner una existencia corresponde necesariamente a una determinabilidad —es decir, a un conocimiento adecuado—, lo que significa, a la postre, que el exceso constitutivo de la cosa percibida queda subordinado al horizonte regulador de una donación exhaustiva. En el fondo, la relación con el mundo está pensada fundamentalmente como una relación de conocimiento sometida al *telos* de la objetividad, relación que contraviene el modo de presencia que la eidética de la percepción saca a la luz. De esto es de lo que Merleau-Ponty había sido consciente en sumo grado cuando denunciaba el intelectualismo y el objetivismo husserlianos y cuestionaba el análisis de la donación por escorzos en términos de animación de un *datum* hilético, o también el de la captación de una unidad de sentido sobre la base de datos sensoriales. Podría decirse que toda la fenomenología de Merleau-Ponty es un intento por comprender en su radicalidad la descripción husserliana de la percepción, por extraer todas las consecuencias de la *Abschattungslehre.* Muy en particular en *Le visible et l'invisible,* Merleau-Ponty se esfuerza en construir una trama conceptual que encaje con esa esencia desconcertante de la manifestación, en pensar una diferencia entre lo que aparece y su aparición que no sea el reverso de una dualidad, que sea pues una

«diferencia entre idénticos»; se esfuerza, en suma, en dar cuenta de la invisibilidad de lo percibido entendiendo ésta no ya como la mera negación de otra visión —posible, en principio—, sino como una dimensión constitutiva de lo visible mismo, la distancia o la profundidad que le pertenecen, su plenitud prometida. Con todo y con eso, como ya hemos señalado, no es seguro que Merleau-Ponty alcance a determinar el sentido del ser del sujeto de una manera adecuada a la descripción de lo percibido que, por lo demás, él mismo propone, y ésta es la tensión que manifiestan los problemas, ya apuntados, que el concepto de carne plantea. Al final, igual que Husserl, aunque de manera muy diferente, Merleau-Ponty comprende al sujeto de un modo que sigue estando muy alejado del sentido del ser del mundo relativo a él, sin duda porque sigue siendo deudor de presupuestos concernientes al sujeto que, al fin y al cabo, proceden de la filosofía de la conciencia que tanto empeño puso, sin embargo, en criticar. Lo cual viene a significar que el propio Merleau-Ponty no piensa el sentido del ser del sujeto de la correlación a partir de la propia correlación, es decir, de la fisionomía del mundo percibido relativo a dicho sujeto.

Si lo consideramos más detenidamente, esa fisionomía reclama una refundición más radical aún que la que proponía Merleau-Ponty. Ya lo hemos dicho, lo que aparece difiere en su aparición sin ser distinto de ésta, la excede de un modo no positivo, de tal suerte que si la aparición no es lo que aparece, esa negación no es la otra cara de un poner. Hablar de trascendencia de lo que aparece no es, pues, lo mismo que determinar un ente positivo que se distinga de la aparición, sino más bien resaltar un movimiento propio de la aparición, una forma de exceso respecto a sí misma, una manera que tiene la aparición de no ser sólo lo que es[350]. A tenor de lo que hemos establecido más arriba, resulta claro que, sólo caracterizando la correlación (es decir, la intencionalidad) a partir del Deseo, es posible dar cuenta de esa situación y superar, por lo tanto, las formulaciones todavía dualistas y necesariamente abstractas a las que hasta ahora nos veíamos condenados. Únicamente si pensamos la vida como Deseo se torna posible dar cuenta de la vida perceptiva, fundar lo que Husserl vislumbra a través de la doctrina de los escorzos: la conciencia no es pensable como conciencia perceptiva más que en la medida en que procede de un vivir que es Deseo. En efecto, tal como hemos visto, dado que el cumplimiento del Deseo no puede significar satisfacción, que su colmarse excluye la plenitud, el objeto del deseo se ahonda con una negatividad que surge en el corazón

mismo de su positividad o de su presencia. No empieza dándose positivamente para después aparecer como insatisfactorio o insuficiente, lo cual llevaría a abandonarlo en beneficio de un nuevo objeto (es lo que sucedería en el caso, poco probable por otra parte, de una necesidad que se equivocase de objeto). El objeto que se ajusta al deseo se da de tal suerte que en esta donación misma se muestra como no ajustado, como no conviniéndole, como rezagado en comparación con el alcance propio del deseo, como en falta a la luz de lo deseado. Abre pues un más allá de sí mismo, anuncia en negativo una forma más intensa o más elevada de él mismo, y la insatisfacción que surge en el corazón de la satisfacción corresponde a lo que es abierto de esta manera. El deseo se caracteriza pues por una transitividad fundamental. No puede encerrarse en ningún objeto porque nada puede saciarlo; en virtud de su insatisfacción constitutiva, siempre se ve transportado más allá de aquello en lo que se vuelca, no hay para él presencia sino como carencia o limitación de otra presencia, como si siempre se descubriera más intenso o más poderoso que él mismo, excesivo respecto a sí mismo porque carente de sí mismo o, más bien, de algo que pudiera satisfacerlo. En este sentido, el Deseo es el principio mismo de la trascendencia: no es sólo relación con la trascendencia, sino condición de posibilidad *del trascender* mismo. Sólo para y por el deseo, hay exceso irreductible y no totalizable, que desborda por principio todo intento de contenerlo. Esto significa —y éste es el punto decisivo— que si el objeto del deseo se manifiesta como falta o carencia, no es con respecto a otra realidad, que fuera el «auténtico» objeto del deseo cuya negación él sería. No hay auténtico objeto del deseo porque nada objetivo lo colma. En consecuencia, si bien el objeto del deseo aparece como negación de otra dimensión en la que el deseo se vuelca, esta dimensión está constituida en y por esa negación misma, la cual aparece, por lo tanto, asimismo como un poner activo. Expresémoslo de otra manera: eso otro distinto anunciado por el objeto del deseo en la frustración sigue siendo él mismo, de suerte que no se niega sino para afirmarse de nuevo. El deseo no consiste, pues, tanto en abandonar el objeto en beneficio de otro objeto cuanto en descubrir su propia profundidad, su trascendencia irreductible, y el momento de insatisfacción del deseo (que sólo mediante abstracción distinguimos) es la revelación de esa profundidad.

Desde el momento en el que se la aborda a partir del Deseo, deja de resultar problemática esa extraña relación entre la aparición y lo que aparece descrita por la donación en escorzos. Lo era mientras pensábamos el objeto como objeto positivo,

mientras subordinábamos la percepción al conocimiento. Pero precisamente el sentido de nuestro proyecto es mostrar que existe un modo de donación de la realidad en el Deseo que es absolutamente irreductible al conocimiento, además de ser el único adecuado para conseguir una descripción fenomenológica de la percepción. En este sentido, no es sólo que los actos no objetivadores no se funden en actos objetivadores, como quería Husserl en consonancia con Brentano, sino que todo acto objetivador imaginable lo es sobre la base de ese acto no objetivador originario que es el deseo. En efecto, éste descubre que el aparecer remite a una dimensión que lo excede, si bien esta dimensión se constituye en y por esa aparición misma como su profundidad o su trascendencia propias. El deseo constituye la aparición como limitación, aun cuando no hay ninguna realidad distinta cuya negación sea esta limitación: se trata de una limitación pura, la cual abre la dimensión ante la que ella aparece estando en falta. Así, la aparición tiene la peculiaridad de que, a lo que aparece, lo hace presente negándolo, de que abre a ello recluyéndose en sí misma; en resumen, que lo manifiesta no como un objeto cuya negación ella sería, sino como lo que ella promete ser, en la medida en que es más vasta o más profunda que ella misma. La abertura y el cierre, la manifestación y el recubrimiento, el exceso y la finitud sólo se oponen alternativamente desde el punto de vista objetivo (que sigue siendo el de Merleau-Ponty): desde el punto de vista del deseo esas dimensiones aparecen como las dos caras de una misma realidad. La verdad es que aquí nos sentimos incómodos, pues el lenguaje, que no ha sido forjado en la experiencia del deseo, se queda corto para lo que hay que decir, condenándonos entonces a formular en términos duales y abstractos lo que de hecho debe ser pensado en una sola pieza. En la medida en que está constituida por el deseo, la aparición se niega, por así decir, ella misma para volcarse más allá de sí misma, para abrir una dimensión que la excede (en lo cual se da como limitación), pero que sigue siendo ella (en lo cual esta limitación es un poner eso que ella limita). En la medida en que está constituida por el deseo, la aparición se da como más vasta que ella misma, como su propio deslizarse al interior de una profundidad que sigue siendo su profundidad. Por consiguiente, la distinción de la que hemos partido entre aparición y lo que aparece es sólo el retrato abstracto de esa deriva o de ese exceso característicos de la aparición como objeto del deseo, un intento, forzosamente abocado al fracaso, de fijar y recomponer un modo de ser absolutamente singular. La plenitud de la aparición se ahonda de profundidad, pues ella es su propio deslizamiento o su propio rebasamiento: no tanto presencia cuanto acto de suscitar ante

sí mismo un hueco que se abre a medida que se colma. Desbordamiento en sí mismo hacia sí mismo, es decir, no un ser que resulte excesivo respecto a él mismo, sino el exceso mismo respecto a sí, la no-identidad consigo como ser.

Mundo, espacio y tiempo

Una descripción como ésta no carece evidentemente de consecuencias ontológicas. Lo que denominamos objeto del deseo, y que precisamente no tiene nada que ver con un objeto, atestigua un sentido del ser absolutamente original e irreductible, del que únicamente la eidética husserliana de la percepción ofrece una idea, y que desmonta no sólo los conceptos surgidos de la filosofía objetiva, sino también los propios principios lógicos, puesto que el objeto del deseo, del que hemos mostrado que es su propio exceso y, por ende, de alguna manera más que él mismo, contraviene incluso al principio de identidad. Por supuesto, a la luz del Deseo el aparecer no puede ser ya descrito como animación de *data* inmanentes y, a partir de ahí, conforme a la estructura ternaria de *hylè,* noesis y noema, como hace Husserl, especialmente en las *Ideen I.* La lección que extraemos de nuestro análisis del aparecer es que la aparición justamente no es aparición de objeto y que, por lo tanto, no puede ser reconstruida partiendo de la base de un acto constituyente de una unidad objetiva. Precisamente por haber querido adaptar desde el inicio la estructura del aparecer a la figura de la objetividad, la fenomenología se impidió a sí misma comprender el auténtico estatus de la aparición y, en consecuencia, el sentido del ser del sujeto que la sostiene. La única manera de acceder al auténtico sentido de la percepción, como «intuición dadora originaria», es no empezar entendiéndola como un acto de conocimiento y dejar de considerar la objetidad como determinante del sentido del ser de lo que es. Son dos cosas bien conocidas que Merleau-Ponty, en particular, evidenció perfectamente, por lo que no es necesario demorarse en ellas. Abordada a partir del Deseo, la aparición se da como rebasándose hacia una dimensión que, por este mismo rebasarse, ella torna manifiesta, dimensión que excede todas las manifestaciones finitas que de ella se ofrezcan y que, por ello, escapa absolutamente del orden objetivo. Afirmar que el deseo no es deseo de nada, en el sentido de que nada puede colmarlo, es reconocer que no puede tener objeto, no en el sentido de que no exista el objeto capaz de satisfacerlo, sino porque el alcance del propio deseo excede por principio el orden mismo del objeto. El deseo se vuelca en una realidad que es su propio exceso, la cual no puede cerrarse sobre sí misma en un conjunto de determinaciones finitas y que es algo

así como la impugnación en acto de toda objetivación: la esencia de lo deseado es permanecer inobjetivable. De modo que resultaría menos inexacto afirmar que el deseo se vuelca en el *mundo,* el cual —como totalidad no totalizable, fondo previo y primordial de toda constitución de objeto— da nombre a la imposibilidad en acto de la objetivación. Podemos pues decir que ese deslizamiento interno de la aparición, en la medida en que excede a toda figura finita y, de este modo, desborda cuanto lo contiene, es deslizamiento hacia el mundo. A partir del momento en que el deseo capta que la aparición está irreductiblemente en falta ante la profundidad que la misma aparición abre en y por esa limitación misma, resulta legítimo afirmar que el deseo constituye la aparición como aparición de un mundo. En otros términos, el exceso interno e irreductible del deseo, que hace que cuanto le satisface al mismo tiempo lo exacerbe, corresponde exactamente al exceso del mundo respecto a las apariciones finitas en las que se cristaliza, de manera que, hablando con rigor, el deseo —en su insaciabilidad— es revelación activa del mundo. Desear es descubrir que toda realidad, cualquiera que sea, es limitación de una dimensión que la excede y la constituye, que toda realidad está atravesada por un desbordamiento respecto a sí misma en el que su ser consiste: desear es descubrir que lo ente pertenece constitutivamente al mundo.

Pero es preciso aún evitar hipostasiar el mundo por seguir ateniéndonos a una distinción tajante entre aparición y mundo. Toda aparición es aparición del mundo, en el doble sentido de la expresión (hace ver el mundo, pero también pertenece al mundo como eso en lo que éste se manifiesta), lo cual significa que la aparición no puede ser pensada al margen del mundo en el que se sumerge. En la medida en que el mundo no es más que la Proximidad misma —ni la suma de los entes ni otro ente, sino el elemento mismo que los conjunta, la estofa que los relaciona uno con otro en su diferencia y que es, por lo tanto, su propio desgarrón—, no se le puede captar al margen de la aparición que lo ofrece, así como ésta no puede ser captada al margen del mundo hacia el cual ella se desborda o se excede. De modo que aparición y mundo son como las dos caras o las dos dimensiones de una misma realidad, por lo cual deben ser aprehendidos necesariamente desde el punto de vista de su co-pertenencia constitutiva. El mundo no es sino la profundidad interna hacia la que la aparición se excede al darse como limitada, y, por su parte, la aparición no es sino la limitación del mundo en y por la cual se manifiesta su trascendencia. Mundo y aparición son las dos vertientes indisociables de esa misma «realidad» que hemos captado a través del deseo, realidad que es su propio

exceso y que no es otra sino la fenomenicidad misma. El mundo sólo designa entonces el momento de exceso, y la aparición, el de limitación, pero, en la medida en que el exceso está constituido por la limitación, en la medida en que es la misma realidad la que se excede al limitarse, es preciso concluir que esos dos momentos son en realidad el mismo. La aparición es el mundo, pero en lo que éste tiene de limitado, y el mundo es la aparición, pero en lo que ésta tiene de excedida o sobrepasada. Quizá resulte que el concepto fenomenológico de *horizonte* sea el que mejor convenga a lo que el deseo revela, por cuanto el horizonte es la unión de mundo y aparición, por cuanto es indistintamente donación del mundo en la aparición y donación de la aparición como surgiendo en el corazón del mundo. El horizonte es, verdaderamente, ese desbordamiento o ese deslizamiento, ese exceso no asignable a cosa alguna por el cual hemos caracterizado lo deseado: la identidad de lo lleno y lo hueco, de la presencia y la promesa. No hay horizonte auténtico que no haya sido abierto por el deseo, y sólo en él se constituye la co-pertenencia de aparición y mundo. El horizonte no debe pues serle agregado a la aparición como algo que ésta posea, puesto que, por el contrario, no hay aparición más que en el horizonte. Asimismo sería impropio sostener que el horizonte es horizonte de un mundo, puesto el mundo no es sino el mismo horizonte, sólo que despegado de la aparición, de alguna manera captado por él mismo. En resumen: ese desbordamiento realizado, que caracteriza al «objeto» del deseo y que denominamos horizonte, puede ser calificado como mundo o como aparición según sea abordado por el lado del desbordamiento o por el lado de lo por él desbordado —pero lo esencial es entender que el desbordamiento y lo desbordado son lo mismo.

Nuestra concepción del espacio y el tiempo resulta evidentemente sacudida. Como dijimos, el deseo es prueba y experiencia (*épreuve*) de una falta, donación de una presencia como limitación de una «realidad» ausente que, en esta limitación misma, ella abre. El deseo es pues relación con lo no acontecido, descubrimiento de lo no acontecido en lo que ya aconteció. Hay que entender esto de manera rigurosa. No estamos queriendo decir que el deseo capte una realidad presente y situada en el espacio —forma de la coexistencia— viendo en ella el signo o la indicación de una realidad por venir y, consiguientemente, como si fuera una incitación a proseguir una búsqueda que sólo pudiera tener lugar en el tiempo. Ese probar la insatisfacción en el corazón de la satisfacción que es el deseo implica que el sujeto del deseo ya esté implicado y como situado en el futuro (*avenir*) cuando está habiéndoselas con una presencia. Captar la falta

significa que el presente no remite sólo al futuro, sino que el futuro se hace presente en él, esto es, que de alguna forma ya ha acontecido. Aquí es preciso entender por futuro (*avenir*) el futuro (*avenir*) *mismo,* por así decir en persona, pues es imposible atenerse a la idea de una conciencia inmersa (*engagée*) en el espacio que, como conciencia, sea temporal y que, como consecuencia de ello, tenga relación con el futuro (*futur*). En efecto, si en el deseo el futuro puede hacerse presente como tal —esto es lo que significa hacer la prueba de una falta— es porque el presente ya se ha deslizado o columpiado hasta el futuro, porque está pues descentrado respecto a él mismo, es decir, respecto a su mera espacialidad; en resumen, porque el propio corte entre espacio y tiempo resulta estar difuminado. Este exceso sobre sí que, como vimos, caracteriza a lo deseado corresponde a un exceso del espacio respecto a él mismo, el cual no puede significar sino un exceso en dirección al tiempo mismo, una especie de intrusión del espacio en el tiempo, hasta el punto de que el objeto de lo deseado está como tambaleándose indeciso entre el espacio y el tiempo. La profundidad de lo deseado —que es más que lo que es, más vasto que él mismo— no puede remitir a una profundidad meramente espacial: se trata de una profundidad ontológica que, por así decir, se amoneda como temporalidad. Lo cual equivale a afirmar que el ser de lo deseado como tal va ontológicamente más lejos que el espacio, que se sumerge en el tiempo no sólo en el sentido de que sea temporal, sino en el de que hace aflorar el tiempo mismo en el corazón de la presencia, lo no acontecido en el corazón de lo acontecido. Ahora bien, ése es precisamente el sentido riguroso del horizonte. Éste no corresponde únicamente a una potencialidad de la conciencia indicada en la configuración presente, es decir, a la posibilidad de una explicitación perceptiva que necesariamente tiene lugar en el tiempo. El horizonte es cierto tipo de ser, a saber, la ostensión del mundo mismo en lo actual, la manifestación de la profundidad de todo lo que puede acontecer en el seno de la aparición. De modo que no es porque pueda proseguir en el tiempo el curso de la percepción por lo que tal aparición tiene un horizonte: por el contrario, es porque ella tiene un horizonte, es decir, porque remite al Deseo, por lo que tengo la garantía de poder proseguir la explicitación temporal. O dicho de otra manera: si el horizonte es temporal, no lo es en el sentido de que esté *en* el tiempo, sino, más bien, en el sentido de que es el propio *tiempo:* precisamente, obtención o afloramiento del tiempo mismo en el espacio y deslizamiento del espacio más allá de su propia dimensión, entrada en la temporalidad.

Por todo esto hay que invertir por completo el orden en el que habitualmente se piensa

la situación. En general se afirma que sólo en la medida en que la conciencia, situada en el presente, puede relacionarse con el futuro es capaz de desear, de poner su mira en lo que aún no posee. Así, por ejemplo en Hans Jonas, el deseo es la forma en la que se da la distancia temporal del objeto del metabolismo, como distancia que hay que superar. Pero eso significa atenerse a una concepción ingenua del deseo capaz de ver en él únicamente la relación con una realidad ausente; en suma, nada más que la necesidad misma en su momento de insatisfacción —y esta concepción ingenua del deseo se acomoda a una concepción igual de ingenua del espacio y el tiempo. Precisamente, contra esta concepción es contra la que una fenomenología del deseo permite arremeter. En efecto, lo deseado no es un ente ausente susceptible de hacerse presente, sino la prueba/experiencia (*épreuve*) de la ausencia en el corazón mismo de la presencia: no tanto la presencia como signo o manifestación de la ausencia cuanto *la presencia como ausencia* (el llenado como carencia). Si lo propio del deseo es que cuanto lo satisface lo decepciona, hay que reconocer que lo deseado es una presencia que se ahonda de ausencia, una aparición que al mismo tiempo es falta, un lleno que es asimismo un vacío que colmar. Así pues, es como si el objeto del deseo, en su misma presencia espacial, se esfumase detrás de la forma de su posible cumplimiento, y sólo se diera como su propia exigencia de realización. Lo deseado se caracteriza por una especie de retraimiento ontológico —se mantiene más acá de él mismo— que lo lleva, por así decir, a dejar sitio, en su propia presencia espacial, al elemento temporal de su búsqueda. No es que el presente retroceda por adelantado en beneficio del futuro, sino que el espacio manifiesta su propia deficiencia ontológica y se esfuma en beneficio del tiempo. El deseo, como relación con una plenitud imposible, es decir, como deseo de ninguna cosa, es la prueba/experiencia misma de la falta o del defecto ontológico de lo actual; en otros términos, el deseo es descubrimiento del tiempo en el espacio. En su calidad de exceso respecto a todo cuanto pretende satisfacerlo, el deseo es el anuncio de una plenitud inagotable y, en consecuencia, la prueba/experiencia de una falta o un defecto constitutivo de toda presencia; la temporalidad es la forma que adopta esa falta, razón por la cual el deseo es el descubrimiento del tiempo en el espacio o, mejor aún, la experiencia del enmarañamiento de ambos. No es por vivir en el tiempo por lo que nos es posible esa búsqueda a la que llamamos Deseo; es más bien porque deseamos, porque hacemos la prueba en el corazón del Ser de una falta que al mismo tiempo es un exceso, por lo que hay tiempo. Éste es la dimensión abierta por la búsqueda en cuanto búsqueda

de ninguna cosa, es decir, en cuanto búsqueda infinita.

Es preciso dar un paso más y reconocer que, en realidad, la que hay que impugnar por abstracta y derivada es la propia distinción entre espacio y tiempo. El Deseo es desvelamiento de una dimensión más profunda que esa distinción, y si es posible atenerse al espacio y al tiempo es sólo porque se mantiene oculto al Deseo en beneficio de una relación con el Ser dominada por el conocer o el Ver. Para el conocimiento, la cosa está ahí, y sólo ahí donde está y tal como está; para el Deseo, no está ahí más que no estando aún, de suerte que su estar espacial es indisolublemente dehiscencia temporal. En este sentido es en el que el deseo nos inicia en una dimensión más originaria que la propia distinción de espacio y tiempo. Como prueba de la insatisfacción en el corazón de toda satisfacción, es desvelamiento de una plenitud inagotable, profundidad ontológica que el espacio no llega a agotar o, más aún, que ninguna realidad espacial puede representar, de manera que al mismo tiempo es temporal. Entonces es cuando es posible conferirle la prevalencia al espacio, en el sentido de que, en cierta forma, todo está ya dado, y, si todo no estuviera ya dado, el Deseo no sería posible, a falta de la plenitud a la que necesariamente apunta. Si no hubiera una referencia a la plenitud, no habría prueba/experiencia de la falta o el defecto, y sin esta prueba de la falta, ningún deseo y, por consiguiente, ninguna búsqueda que abra el tiempo. Pero este Espacio originario, esta Profundidad primera en la que el Deseo abreva, la cual en cierto sentido está dada, no está, por otro lado, nunca enteramente desplegada o realizada; como plenitud inagotable o Totalidad no totalizable, no podría quedar encerrada dentro de los límites de lo que denominamos espacio. Afirmar que es inagotable, que está más allá de todo cuanto pueda ser alcanzado o poseído de ella —aun cuando en cierto sentido sea preciso que ya esté ahí para que algo de ella sea poseído— es lo mismo que decir que debe ser indefinidamente realizada o recorrida; en pocas palabras, que desborda el espacio en dirección al tiempo. En este sentido, el tiempo mide o manifiesta la separación, inasignable e irreductible, entre lo deseado y las figuras en las que se da; en suma, entre la Profundidad originaria y el espacio. Y por último, si vivimos en el tiempo es porque ningún espacio puede contener la Plenitud originaria. Si bien, en realidad podemos decir también que, si vivimos en el espacio, es porque la búsqueda temporal de esa Plenitud originaria permanece inconclusa. De modo que tiempo y espacio corresponden a la separación, abierta por el Deseo, entre la Plenitud originaria y las formas finitas en las que necesariamente se da (ya que esta Plenitud no tiene verdaderamente realidad más

que como objeto de una búsqueda), pero, mientras que el tiempo corresponde a la separación misma en lo que ésta tiene de irreductible, el espacio más bien remite a la forma finita en la que se da siempre. El espacio es manifestación finita de lo infinito; el tiempo es manifestación de lo infinito en lo finito. Ésta es la razón por la cual, en nuestra perspectiva, espacio y tiempo se revelan indisociables: lo infinito no puede darse más que en lo finito, aun cuando no hay finito sino como limitación de lo infinito. El Deseo nos permite finalmente evitar la alternativa planteado por Descartes en su tercera *Meditación metafísica.* En efecto, es preciso sostener a la vez que lo finito es negación de lo infinito, en la medida en que la experiencia de la insuficiencia supone la de la Plenitud, y la aparición espacial la Profundidad primera, así como que lo infinito es negación de lo finito en el sentido en que es la experiencia de la insatisfacción la que suscita la aspiración a la plenitud, la experiencia de la aparición determinada la que abre el horizonte de la Profundidad. En algún sentido la Plenitud ya está ahí, sin lo cual no habría experiencia del defecto y, en esto, es primero el Espacio, evidentemente en el sentido no geométrico con el que lo hemos definido. Pero en otro sentido la Plenitud sólo se alcanza en su propia carencia; a partir del momento en que es inagotable nunca está realizada y, por ende, sólo existe en la forma de su propia búsqueda. En este caso, la que resulta ser primera es la temporalidad: ésta es la efectividad misma de la Profundidad o de la Plenitud, ella representa la propia imposibilidad de que la Profundidad se concentre o reúna o que la Plenitud se cumpla o realice.

Así, resulta bastante claro que el espacio y el tiempo deben ser comprendidos como dimensiones abstractas y derivadas de una situación más originaria aún, razón por la cual van de la mano uno del otro. Lo primero no es ni el espacio ni el tiempo, sino la bisagra en torno a la cual giran, la dimensión en la que se articulan. Esta dimensión, que es el correlato mismo del Deseo, podríamos llamarla *Inacabamiento,* de suerte que, mirándolo bien, sería posible definir el Deseo como descubrimiento del Inacabamiento del Ser o, mejor aún, como *descubrimiento del Ser como Inacabamiento.* En efecto, si es verdad que lo finito es negación de lo infinito en igual medida en que lo infinito es negación de lo finito, sigue resultando abstracto presentar el objeto del Deseo como separación entre una Plenitud pretendida y la forma finita en la que ésta se realiza, como si se tratara de dos realidades positivas, cuando lo que es real es la propia separación o intervalo, lo que las refiere una a otra, intervalo del que el Deseo es precisamente la prueba/experiencia. Por consiguiente, más profundamente que la Plenitud o lo finito, más profundamente que

lo acabado o lo inacabado, está el Inacabamiento, y el Deseo es el único modo posible de que aparezca. El Inacabamiento expresa exactamente a la vez la ausencia de Plenitud (de acabamiento) en lo finito y la tensión de lo finito hacia la Plenitud. Pero es preciso añadir de inmediato que es en y por el Inacabamiento mismo, es decir, en y por esa tensión que es carencia, por lo que puede haber a la vez Plenitud y finitud, lo acabado y lo inacabado. El inacabamiento no da nombre pues a la carencia de un ser (en los dos sentidos del genitivo), sino al Ser como carencia. A este Ser de Inacabamiento es al que remiten el espacio y el tiempo como dos dimensiones derivadas: el Inacabamiento expresa el espacio en el tiempo y el tiempo en el espacio. El tiempo en el espacio, si lo que resaltamos es la dimensión negativa del Inacabamiento (*In*-acabamiento); el espacio en el tiempo si lo que resaltamos es su dimensión positiva (In-*acabamiento*). Dado que es a la vez lo inacabado y lo que está en proceso de acabar, el Inacabamiento es indisolublemente espacial y temporal. Lo que hay que decir no es que la realidad esté inacabada por ser temporal, sino que es temporal por estar inacabada. Pero esto significa reconocer también que asimismo es espacial por no poder estar inacabada sin estar acabada de alguna forma. Hay que pensar el Ser como Inacabamiento y, puesto que el deseo es la única revelación posible de ese Inacabamiento, debemos ver en él nuestro acceso originario al Ser.

El movimiento de la vida

La inestabilidad del fenómeno

El punto de partida de nuestro trabajo era una interrogación acerca del sentido del ser del sujeto de la correlación. De acuerdo con la esencia misma de ésta, ese sujeto debe pertenecer al mundo igual que los demás entes, sin lo cual su relación constitutiva con lo que aparece no sería ni siquiera imaginable, y aun así debe existir de un modo distinto a éstos, por cuanto es precisamente la condición de su aparición. El sentido del ser del sujeto plantea, pues, el problema de conciliar lo que hemos denominado univocidad del ente y su equivocidad: el sujeto es el lugar en el que la univocidad se flexiona en equivocidad, en el que la equivocidad se hace univocidad. Hemos determinado como vida ese modo de ser singular, tanto es así que la fenomenología de la correlación se realiza en la forma de una fenomenología de la vida. En todo caso, ésa era en efecto nuestra hipótesis, la de que la vida reúne la pertenencia al mundo en cuanto *Leben* y una

relación fenomenizadora con el mundo en cuanto *Erleben;* es la unidad de un ser vivo y de una vivencia (*épreuve*). Aun así sigue abierta la cuestión de saber cuál es exactamente el sentido del ser del sujeto o, más bien y en la medida en que hemos mostrado que ese sentido del ser es Deseo, se trata de comprender en qué da cuenta el Deseo exactamente de ese sentido del ser tal como lo hemos descrito al comienzo, en qué el sujeto, entendido como Deseo, reúne en él la univocidad y la equivocidad; en pocas palabras, cómo en el Deseo alumbra un sentido del ser original en el que puedan justamente articularse pertenencia al mundo y diferencia con respecto al mundo. Nos hemos enfrentado a esta cuestión una primera vez, con ocasión de la distinción entre deseo y necesidad, para mostrar que el deseo excluye un sujeto autónomo y ya constituido, que en él es siempre el sujeto el que al mismo tiempo falta (*manque*). En ese sentido lo hemos definido como «falta del sujeto», falta que hay que entender indistintamente como falta de la que el sujeto hace la prueba y falta del propio sujeto: el sujeto no puede sentir falta, es decir, desear, más que si es él mismo el que falta en esa falta, más que si es de él mismo de quien tiene falta. En suma, no hay auténtico deseo de otro (en el sentido más general) más que como falta de sí, de suerte que la satisfacción del deseo siempre es al mismo tiempo realización de sí. El sujeto es a la vez la sede del deseo, quien lo «prueba», y el que adviene en él —cosa en modo alguno contradictoria desde el momento en el que entendemos que el mismo probar característico del deseo como probar una falta no es sino la otra cara de un defecto ontológico, el cual es su propia condición como tal probar/vivenciar. No hay auto-afección más que como hetero-afección, pero no hay hetero-afección sino como heteronomía, es decir, defecto de sí y, por ello, como constitución de sí en lo que no es sí mismo.

Sin embargo, nuestro análisis del deseo desde la perspectiva de la correlación nos permite comprender esa carencia del sujeto bajo una nueva luz o, más bien, conferirle a la vez más sentido y más coherencia. En otros términos, la descripción que hemos propuesto del estatus del objeto del deseo tiene efecto retroactivo sobre la del sujeto, ya que ambos están situados uno respecto a otro como en un espejo. Hemos mostrado que lo deseado tiene la peculiaridad de que se da en su propia negación o como su propia carencia, no en el sentido de que una presencia se dé en lugar de otra presencia que fuese el auténtico objeto del deseo, sino en cuanto que la presencia es al mismo tiempo ausencia de lo que, sin embargo, entonces está siendo intendido; en suma, se presenta como su propia carencia. Lo que equivale a decir que el mundo acontece en la aparición

como aquello de lo que ésta es el límite y, no obstante, está constituido en y por esa limitación misma; la aparición es aparición *del* mundo en dos sentidos a la vez: en el de que ella acontece en el mundo (al que limita) y en el de que el mundo acontece en ella (ella lo hace aparecer, abre su horizonte de aparición). Ahora bien, toda aparición de algo es al mismo tiempo aparición a alguien, al que desde el inicio dimos el nombre de sujeto. Es lo que pone de manifiesto el hecho de que no haya aparición más que por el deseo, ya que no hay deseo que no sea deseo de un sujeto. Más precisamente, habría que decir que la aparición es aparición en el deseo y, por consiguiente, aparición a un sujeto: el deseo da nombre a la modalidad de la aparición mientras que el sujeto designa más bien su fuente o su polo. El deseo califica el ser de la intencionalidad, en otras palabras, el principio mismo de la fenomenización o la ley fundamental del aparecer y, justamente por eso, pone en relación un sujeto y un mundo. En y por el deseo hay aparición, a la vez como aparición de un mundo y aparición a un sujeto. Pero lo que es válido para el mundo también lo es para el sujeto, o más bien la referencia de la aparición al mundo aclara la de la aparición al sujeto. Del mismo modo que, como acabamos de recordar, esa limitación del mundo que es la aparición constituye al mundo en esa limitación misma, de suerte que el mundo es a la vez lo que hace posible que haya límite y lo que el límite hace posible, la aparición se da como aparición a un sujeto que, sin embargo, sólo está constituido en esa misma aparición. También el sujeto es indistintamente lo que hace posible que haya aparición y aquello que ésta hace posible. Así, en la medida en que el objeto del Deseo (la aparición) es más vasto que él mismo, el mundo sólo puede ser su propio horizonte y el sujeto su propia inminencia. Como el mundo, el sujeto siempre está ya ahí y, sin embargo, siempre está por realizar o por constituir: la aparición sólo la efectúa como aquello en lo que él puede acontecer. Entendemos pues muy bien en qué medida puede el deseo ser definido como falta del sujeto: en el deseo acontece una aparición que supone un sujeto entendido como eso mismo que se revela o se constituye en ella; no hay aparición *al* sujeto sino como aparición *del* sujeto. El sujeto del deseo es un sujeto que está en juego en el deseo y debe acontecer en él. De esto se sigue que su destino está íntegramente ligado al de lo que le aparece, es decir, sencillamente al del mundo. No se cumple o realiza como sujeto si no es haciendo aparecer un mundo, si no es realizándolo. Conforme a un movimiento que no es contradictorio más que en apariencia ya que, en realidad, expresa la esencia del deseo, el sujeto no se realiza como tal más que dando lugar a un mundo, no retorna a él mismo más que desviándose de él

mismo: implicación en el mundo y constitución de sí no se oponen. El deseo es enteramente deseo de..., es transitividad pura y, finalmente, ésta es la razón de que su sujeto falte y únicamente tenga realidad como fuente de esa pura abertura. Pero, como tal abertura, por cuanto no es sino sujeto de deseo, su consistencia como sujeto no podrá distinguirse de la del mundo al que se abre: ésta es la razón de que el sujeto del deseo no se constituya más que por la mediación de su otro, de que no llegue a ser realmente sujeto y adquiera consistencia si no es dejándose desposeer por el mundo. Lo mismo que el mundo que aparece no está constituido más que en sus mismas apariciones, el sujeto del deseo no está constituido como sujeto más que por el deseo del que es sujeto; pero en la medida en que el acto de desear es el acontecer de una aparición —que es siempre también aparición del mundo—, es preciso concluir que el sujeto del deseo se constituye como sujeto constituyendo un mundo. De inmediato vemos la consecuencia: por un lado, el sujeto no se distingue del mundo que hace aparecer puesto que, al ser enteramente deseo, su advenir sujeto no se distingue del de lo deseado; pero, por otro lado, es justamente al hacerse advenimiento de un mundo como se constituye sujeto de su deseo, es decir, se distingue como sujeto.

En efecto, y éste es el punto capital, sólo a condición de dejarse llenar descubre su deseo como eso mismo que nada podría llenar; implicándose en un objeto finito es como se descubre limitado por ese objeto. De modo que el sujeto del deseo se anuncia él mismo como exceso en comparación con lo que pretende colmarlo. Su ser consiste en descubrir la frustración en la satisfacción, y lo que lo diferencia como sujeto no es, al cabo, sino el exceso irreductible del deseo respecto a sus realizaciones finitas —igual que la profundidad del mundo no es otra cosa que el exceso inasignable de lo deseado respecto a sus apariciones finitas. Pero, dado que el deseo sólo se intensifica al llenarse, la diferencia del sujeto supone desde el principio su identidad con lo que él desea. Decir que el sujeto desea es decir que se busca en un mundo, por cuanto es sólo en él donde puede realizarse como sujeto colmando su propio vacío, accediendo a la satisfacción. Pero la satisfacción es al mismo tiempo frustración, lo cual quiere decir que el sujeto prueba el exceso de su deseo en eso que pretende sosegarlo, vuelve e encontrar su propio vacío en el propio corazón de lo que viene a llenarlo. En un movimiento sin par, sujeto y mundo únicamente se distinguen confundiéndose desde el comienzo en una aparición en la que el deseo debe apagarse; pero no se confunden si no es para distinguirse, puesto que el deseo, y por ende la separación entre el sujeto y el mundo, renace en esa

aparición. El deseo se exacerba con su propia realización, lo cual significa que el exceso o el vacío correlativos al mundo y al sujeto resurgen siempre de un lado y del otro de la aparición en la que toda tensión y, por lo tanto, toda distancia debía cesar. La satisfacción realiza la identidad entre el sujeto y el mundo, realiza la plenitud llenando el deseo, pero esta satisfacción es siempre al mismo tiempo insatisfacción, razón por la cual resurge sin cesar la dualidad entre sujeto y mundo, dualidad que no es sino el exceso del deseo y, en consecuencia, de lo deseado con respecto a lo que el deseo se da. En el deseo, cuanto más convergen uno hacia otro el sujeto y el mundo, más divergen entre sí porque, en cuanto experiencia (*épreuve*) de una satisfacción fallida, esa convergencia es igualmente descubrimiento de la profundidad del mundo y del exceso del deseo. Al proceder del deseo, la aparición es a la vez lo que deroga la diferencia y lo que la acentúa: la deroga desde el momento en que colma el deseo y la acentúa en igual medida desde el momento en el que sólo lo colma exasperándolo, es decir, haciendo que aparezca el exceso irreductible del sujeto respecto a sus realizaciones, con el que se corresponde el exceso irreductible del mundo respecto a sus apariciones. El deseo es esa falla que se abre a medida que se colma, esa separación (entre el deseo y el mundo) que se ahonda a medida que se reduce, esa identidad que no se realiza sino para hacerse diferencia.

Todavía es preciso subrayar que, al hablar de falla que se colma o de diferencia que resulta abolida, estamos ya dejando de ser fieles al fenómeno que se trata de describir, pues estamos dando por presupuesta una dualidad inicial que el deseo, al realizarse, permitiría superar, aun cuando no fuera más que para exacerbarla de inmediato. En efecto, el sujeto y el mundo no corresponden a otra cosa que al exceso del deseo respecto a sus realizaciones y al de lo deseado respecto a sus aspiraciones (que son esas mismas realizaciones). Ahora bien, ese exceso surge únicamente en el corazón de la realización efectiva del deseo y, en este sentido, la diferencia entre el sujeto y el mundo es una diferencia que acontece en el corazón de su unidad, dado que esta unidad es experiencia de insatisfacción: se trata de una diferencia derivada. En este sentido, la separación que el deseo viene a colmar en el acto de efectuarse procede de este mismo acto: la satisfacción es rebasamiento de una diferencia que se constituye en esa satisfacción misma. En realidad, de lo que se trata es de entender que no se preceden una a otra la dualidad o la unidad, ya que el deseo es, de alguna manera, la impugnación viva de esa alternativa, lo que hace que cualquier intento por describirlo resulte tan delicado. Si no

colocamos la satisfacción y la insatisfacción fuera una de otra, si, por lo tanto, reconocemos que el tenor propio de la satisfacción es hacer la experiencia de una insatisfacción, que lo lleno del cumplimiento es al mismo tiempo una oquedad, entonces resulta imposible establecer alguna anterioridad: en efecto, de esta situación se deriva que la realización de la unidad como saturación del deseo (si bien, a este nivel, el deseo no existe justamente fuera de su saturación; es su propia negación como deseo al ser su satisfacción) es exactamente surgimiento de la dualidad, surgimiento de un exceso del deseo al que responde un exceso del mundo en el que se vuelca. Una aparición en la que el deseo se aboliera y la propia distinción entre «sujeto» y «objeto» perdiera todo sentido se abre súbitamente ella misma, por así decir se deporta de uno y otro lado de sí misma, como si, al probar la insatisfacción y la falta, el deseo franqueara la aparición al dibujar el horizonte abierto de lo que lo colmaría realmente, y que no es sino el mundo. Pero este puro deseo que excede a toda satisfacción y este mundo que le responde no pueden, en ningún caso, reposar en ellos mismos y desgajarse de la unidad de la que provienen: por así decir, no se revelan más que en negativo, como el reverso de la insatisfacción, y su realidad no es otra que la de un exceso correlativo a esa falta. No obstante, si la aparición es desbordada de uno y otro lado de ella misma, no por ello procede del encuentro o el cara a cara de un sujeto y un mundo, pues sigue siendo ella la que excede, la que abre un más allá de sí misma que es el reverso de su finitud. Así, siendo rigurosos, la experiencia del deseo es la prueba /experiencia del enmarañamiento mismo entre la dualidad (del sujeto y el mundo) y su unidad en la aparición, y, a partir de ahí, el atestiguamiento del carácter ya abstracto de esa alternativa y las distinciones que efectúa. El fenómeno —correlativo del deseo— está más allá de la unidad puesto que nunca hay plenitud, puesto que la satisfacción es insatisfacción, pero permanece más acá de la dualidad al no haber insatisfacción sino en el corazón de la satisfacción, al no dejarse nunca la aparición llevar hacia los polos que la exceden. Nos las habemos pues con una diferencia naciente y nunca acabada, una diferencia que no difiere de la identidad, una oquedad que sólo acontece por su propio henchimiento, una dualidad siempre incoativa, que no renace sino para apagarse, como el deseo no resurge sino para colmarse de nuevo.

Debido a esta ambivalencia constitutiva, que no es confusión del pensamiento sino la propia realidad del fenómeno por cuanto constituido en el Deseo, la fenomenicidad se ve finalmente abocada a ser fallida, a no ser alcanzada. Es como si existiera una

inadecuación necesaria entre el pensamiento y la experiencia en la que piensa, dado que esa experiencia no es justamente obra del pensamiento, sino del deseo. Sucede como si, por una especie de parpadeo o de rechazo originario, el pensamiento siempre se encontrase descentrado respecto al corazón del fenómeno, desfasado con respecto a lo que hay que pensar, siempre al lado y nunca en la diana. Es la razón por la que está inexorablemente condenado, tal como mostró Merleau-Ponty en otro contexto, a oscilar sin fin entre dos posturas igual de insatisfactorias, siendo precisamente esta oscilación el signo de ese desfase respecto al centro del fenómeno. Esa oscilación podemos resumirla aquí en la alternancia entre un monismo y un dualismo, cada uno de los cuales recoge un aspecto del fenómeno y, al hacerlo, no aciertan con él por cuanto este aspecto es indisociable de su otro. En efecto, el monismo extrae todas las consecuencias del hecho de que, en la aparición, que es satisfacción, el deseo es abolido, de tal manera que en ella queda disuelta toda distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, esto es, de tal manera que estas nociones no tienen realidad ninguna fuera de la aparición en la que precisamente se reabsorben. El monismo es verdadero por lo que niega, a saber: el previo poner dos realidades distintas a partir de las cuales sería preciso dar cuenta de la fenomenicidad. Pero se equivoca al hipostasiar el momento de la aparición confiriéndole la forma de un tejido ontológico denso y homogéneo. Al hacerlo, olvida el otro lado de la verdad, a saber: el hecho de que la satisfacción es siempre también insatisfacción, el henchimiento de una oquedad (cosa que, pensándolo bien, está implicada en la propia idea de henchimiento), de suerte que la aparición, lejos de quedar concentrada en sí misma, se ha abierto o dividido ya siempre para dejar aparecer en ella el horizonte de un puro sujeto (el del deseo que no es colmado) y de un mundo auténtico (el que llegaría a colmar al deseo). Esta dehiscencia de la aparición, correlativa de la constitutiva no culminación del deseo, es lo que el dualismo recoge cuando afirma que es imposible dar cuenta de la fenomenicidad de otro modo que como relación o encuentro entre un sujeto y una realidad que le es exterior. También aquí el dualismo recoge una dimensión del fenómeno y tiene razón en lo que niega, a saber: un sentido del ser único en el que quedara abolida toda distinción. Pero se equivoca en lo que afirma, ya que hipostasía una diferencia que, en realidad, continúa apresada dentro de la aparición y tiene vigencia sólo si no se la endurece como dualidad, esto es, si permanece como diferencia naciente. En efecto, la diferencia que penetra en la aparición ahondándola no reposa en unos términos positivos, únicamente corresponde a una especie de exceso interno del aparecer que es

inherente a lo que éste tiene de insatisfactorio. Es la propia aparición la que, al no agotar el deseo, dibuja en negativo las dimensiones cuya limitación ella es, de suerte que la diferencia del sujeto y del mundo respecto a la aparición no difiere de una identidad. El dualismo —por así decir, demasiado pesimista en lo que al deseo respecta— desconoce la dimensión de satisfacción, que es escorzo de una plenitud, y olvida que únicamente en la satisfacción misma, es decir, en la aparición, puede salir a la luz algo así como una distinción. En pocas palabras, mientras que el monismo no logra dar en el fenómeno por exceso, al hipostasiar el momento (siempre, en realidad, ya sobrepasado) de la plenitud en forma de realidad originaria, el dualismo no lo logra por defecto, al hipostasiar la diferencia —que siempre se ha escorzado ya— para pensarla como encuentro entre dos realidades ontológicamente ajenas. El monismo peca por exceso de optimismo al confundir el deseo con la fusión, rehusando de este modo ver en ésta la negatividad que anida en él; por su parte, el dualismo peca por exceso de pesimismo, al interpretar la frustración como signo de que el deseo ha fracasado y, finalmente, como certificación de que es imposible un auténtico encuentro. La filosofía oscila incesantemente entre una y otra posición ya que cada una, por su propia unilateralidad, apela a la otra, a su otra; ahora bien, esto le sucede por proyectar sobre la fenomenicidad unas categorías que le son ajenas, al no ver la profunda ambivalencia o inestabilidad de la fenomenicidad, inherente al hecho de que ésta arraiga en el deseo. Dicho de otra manera, la filosofía proyecta sobre la fenomenicidad unas categorías ónticas o positivas y, de este modo, reconstruye el aparecer a partir de una determinada figura de lo que aparece, en lugar de impugnar esas categorías en nombre de la fenomenicidad considerada esta vez a partir del Deseo que es su fuente. Ahora bien, aunque altamente consciente de esas dificultades, aunque saca a la luz mejor que nadie la «diplopia» de la ontología occidental, el propio Merleau-Ponty no consigue evitar esa oscilación, que adopta la forma de un titubeo, ya resaltado, concerniente al concepto de carne. En un sentido ve la ambivalencia del fenómeno puesto que quiere pensar la Carne como un «tejido conjuntivo» que enlaza sujeto y objeto y, a la vez, como algo que está atravesado por la dualidad del propio cuerpo y el mundo. Pero, como ya hemos mostrado, esas dos posiciones resultan ser inconciliables, ya que no es en el mismo sentido en el que la carne puede ser *mi* carne y carne *del mundo,* de suerte que Merleau-Ponty titubea y oscila entre una posición y otra. Tal titubeo se debe a que no llega a la fuente del fenómeno, a que entiende la aparición a partir del cuerpo propio en lugar de comprender

el cuerpo propio a partir del Deseo.

Sea como sea, ahora entendemos un poco mejor la dificultad que encuentra la fenomenología a la hora de dar cuenta de la vida, dificultad a propósito de la cual habíamos sugerido al inicio de este libro que echa raíces en la propia esencia de la vida. En efecto, si es verdad que la vida es Deseo, el fenómeno que le corresponde se caracteriza por una especie de inestabilidad o de ambivalencia que no es otra que la del propio objeto del deseo, que no es otra que la de eso que se supone que lo satisfará. Todo se debe a que, como hemos mostrado ampliamente, a la insaciabilidad del deseo corresponde una realidad que es su propio exceso, que es más vasta o más profunda que ella misma; en suma, que es más que identidad. Una realidad así está como abocada a que no se le dé alcance; el pensamiento está condenado a dar al lado de aquello a lo que apunta, fallando el tiro. El pensamiento, al tener como objeto una realidad que es su propio exceso, no puede menos que verse excedido por su objeto y no acertar nunca; está condenado a encontrarse más acá —al ser su propio exceso— o más allá —pues también es lo excedido—. De modo que, al resaltar la identidad, el pensamiento olvida que el fenómeno es justamente lo que se excede a sí mismo, ya que es el lugar de una frustración; pero al resaltar la dualidad, es decir, al tomar en consideración la dimensión del exceso constitutiva incontestablemente del deseo, olvida que este exceso es obra del fenómeno y, por lo tanto, no puede ser hipostasiado en las categorías de sujeto y objeto. En consecuencia, hay que concluir que el pensamiento se halla desamparado frente a la vida porque la vida es Deseo: éste lo que viene a hacer es enmarañar las categorías de las que nos servimos habitualmente, se abre sobre un fenómeno cuya ambivalencia constitutiva desorienta al pensamiento, razón por la cual sigue siendo lo que hay que pensar.

Al final de este análisis del deseo, resulta claro que la coincidencia con el mundo y la diferencia con él no representan una alternativa a partir del momento en que el sujeto retorna en cierta manera a él mismo dejándose absorber por su otro, a partir del momento en que no se posee sino dejándose desposeer. El deseo es ese movimiento único y, no obstante, de doble dirección: sólo se concentra dejándose llevar, sólo se descubre al abandonarse a su objeto, sólo se afecta dejándose afectar por completo. En resumen, la diferencia entre el sujeto y el mundo —objeto del deseo— no se opone a la identidad de ambos: el deseo es exactamente lo que separa concentrando, lo que diferencia identificando, mediación pura o absoluta, razón esta por la cual es el único modo de ser

que permite dar cuenta de la correlación. De ahí que, desde el punto de vista del Deseo, las dos exigencias, aparentemente difíciles de conciliar, con las que caracterizábamos al comienzo el sentido del ser del sujeto, ahora se revelan indisociables: como sujeto del Deseo, el sujeto está en el corazón del mundo, hecho de la misma estofa que éste, y a la vez es un sujeto distinto del mundo, puesto que aspirando a colmarse es como el Deseo descubre el exceso que él es, puesto que, por así decir, es haciéndose mundo como el sujeto retorna a él mismo, instituye su diferencia irreductible con respecto a ese mundo. Nos hallamos pues más allá de la equivocidad y la univocidad ya que, del sujeto del deseo, no podemos decir ni que difiera radicalmente de los demás entes mundanos, en la medida en que su deseo no tiene realidad sino cumplido, ni tampoco que exista como un ente entre otros, puesto que ese cumplimiento es revelación de una laguna o de un exceso. La diferencia del sujeto con respecto al mundo únicamente corresponde al exceso de su deseo con respecto a sus cumplimientos finitos (y, en realidad, el sujeto no es sino este mismo exceso). Pero, como este exceso no acontece sino debido a su propio límite, a saber: en la realización efectiva del deseo, no cabría radicalizar o hipostasiar la diferencia del sujeto, que es diferencia en la identidad, singularidad en la pertenencia. Como sujeto del deseo, el sujeto no es plenamente del mundo sin ser por ello diferente al mundo; está en falso, inestable, sobre el mundo, siempre ya en él —pues no puede estar situado en otra parte— y, no obstante, nunca plenamente en él —pues lo trasciende sin cesar—. Ahora vemos que determinar la vida como deseo permite con seguridad dar cuenta del sentido del ser original del sujeto, tal como lo hemos considerado al inicio, al fundar su necesaria pertenencia y su necesaria diferencia y al articular una y otra. Ahora bien, las críticas de Merleau-Ponty y de Heidegger nos condujeron a rechazar determinar la vida tanto a partir de la existencia como a partir del cuerpo, al privilegiar cada posición la diferencia en detrimento de la pertenencia (Heidegger) o la pertenencia en detrimento de la diferencia (Merleau-Ponty). Extrajimos la conclusión de que caracterizar con rigor el sentido del ser de la vida debería lograr articular su diferencia y su intramundaneidad, la existencia y la corporeidad.

El movimiento del deseo

A la luz de lo que hemos conseguido describiendo la vida como Deseo, la pregunta que se plantea ahora es cuál es la forma efectiva de esa articulación, cuya posibilidad a partir de ahora la entendemos entre pertenencia y diferencia, entre intramundaneidad y

extramundaneidad. ¿Cuál es el sentido del ser de un ente (el sujeto) que no se hace mundo sino para distinguirse de él, que, dicho con mayor precisión, permanece en el corazón del mundo —en el sentido de que no es diferente de éste— al tiempo que incesantemente difiere de las formas finitas que, en el seno del mundo, él se da, rebasándose a la vez él mismo? Sólo hay una respuesta posible: *el movimiento,* de manera que volvemos a encontrarnos con la caracterización que Patočka propone del modo de unidad efectivo de la existencia y la corporeidad, si bien esta vez estamos en condiciones de fundar dicha caracterización. El movimiento es el único sentido del ser que conjuga la intramundaneidad con la exterioridad característica de la existencia, y con ello designa la efectividad de la vida en cuanto deseo. Sería preciso adelantar pues que, si la vida tiene como esencia el Deseo, tiene *al movimiento como modo de existencia,* lo cual equivale a afirmar que el movimiento es la efectividad y, por ello, la manifestación propia del deseo: afirmar que el sujeto es deseo es reconocer que no existe sino como movimiento. En efecto, el movimiento carece de sentido fuera del mundo y únicamente tiene realidad en él; incluso es más profundamente *del* mundo de lo que lo son los entes, puesto que, en cierta manera, no posee otra realidad que las formas mundanas, posiciones o realizaciones, que él se da, mientras que la cosa introduce una determinación en el seno del mundo, le añade algo a éste. El movimiento únicamente se cumple borrándose en beneficio de aspectos del mundo siempre nuevos; se distingue como movimiento sólo siendo totalmente absorbido por el mundo. No obstante, aunque sea profundamente del mundo, no es una cosa del mundo sino, por el contrario, lo que excede a cualquier cosa: no permanece en el corazón del mundo más que adoptando una figura siempre nueva, no se inscribe en el seno del mundo más que no siendo nunca nada del mundo. En este sentido es en el que difiere del mundo, en el que existe de un modo enteramente distinto al de los entes intramundanos. No es que difiera de él como una realidad que fuese ajena al mundo, lo cual no sería en el fondo una manera radical de diferir de él: una realidad de fuera del mundo no puede justamente sostenerse como tal si no es tomándole al mundo el modo de ser sustancial, no difiriendo, por tanto, de él de manera radical. Por el contrario, el movimiento difiere del mundo de modo activo, no haciéndose nunca ente, no cristalizando nunca en forma de cosa: el movimiento no es una cosa entre otras, sino impugnación activa de la coseidad, no difiere como un ente de los demás entes, sino que es la diferencia como ser; en suma, no es una realidad diferente, sino que existe en el modo de la diferencia. Por ende, sólo en la medida en que

el movimiento permanece en el seno del mundo puede diferir radicalmente de él, ya que es en el mundo donde puede aplicar su diferencia activa, negando toda posición y toda solidificación. El movimiento es, de alguna forma, una negación de la mundaneidad sita en el corazón del mundo: necesita inscribirse en el mundo para negar activamente todas sus figuras finitas, hasta el punto de que su alejarse del mundo (su diferencia) no se distingue de su adentrarse en él.

Es incuestionable que el movimiento es ese sentido del ser en el que se concilian y se articulan intramundaneidad y diferencia, y Patočka lo entendió mejor que nadie, él que supo medir la inmensa fecundidad fenomenológica del aristotelismo. Por ello, reconociendo que una descripción rigurosa de la existencia debe integrar esas dos dimensiones, caracterizó la existencia como movimiento y desarrolló una teoría de los movimientos de la existencia. Pero aún quedaba por fundar esa fenomenología dinámica en un análisis de la existencia, era preciso comprender lo que debe ser la esencia de la existencia para que se efectúe como movimiento o, si se prefiere, comprender lo que su movimiento revela de la esencia de la existencia; en suma, era necesario pasar del plano de la efectividad al de la esencia y del de la determinación del movimiento al de su sujeto. Ahora bien, tal como hemos sugerido, sin duda por no llegar a asumir plenamente que debía pensar como vida esa existencia encarnada (o esa corporeidad que se va más allá de ser mero cuerpo), Patočka acabó impidiéndose dar respuesta a esa cuestión. Siguió siendo sordamente deudor de cierta forma de dualismo, el cual le llevó a situar la existencia en otro plano distinto al de la vida, a cortar la existencia de su propio suelo vital, convirtiéndola en una abertura o penetración (*percée*) emparentada en realidad con un movimiento de orden espiritual. Nuestra preocupación ha sido, por el contrario, no cortar la existencia de la vida y pensarla a partir de ésta. Hemos querido caracterizar como vida ese sentido del ser en el que se conjugan lo que Patočka denomina corporeidad y existencia: como vivientes que somos tenemos un cuerpo y somos también capaces de existir, es decir, no sólo de sobrevivir, sino también de abrir una brecha que penetre más allá del ser dado del mundo. Resultaba entonces posible fundar lo que Patočka sólo podía constatar, a saber: la originaria articulación en el movimiento de nuestra intramundaneidad y nuestra diferencia. En efecto, como Deseo que es, la vida puede ser movimiento en el sentido en el que lo hemos establecido, a saber: como exceso respecto al mundo inscrito en el corazón mismo del mundo. A partir del momento en que es experiencia de la insatisfacción en la satisfacción, el deseo únicamente se vuelca en

algo para rebasarlo, no se realiza en forma de ente mundano sino para probar su propio exceso respecto a ese ente. Se despliega pues en el corazón del mundo y se adentra, por así decir, en él —dado que sólo ahí puede aspirar a verse satisfecho—, pero lo hace para descubrir que nada puede colmarlo, de suerte que lo que le caracteriza es una motilidad fundamental, la cual no es sino el reverso de su insaciabilidad. El deseo únicamente penetra en el mundo para trascenderlo sin cesar, pues nunca se reconoce en él, y el movimiento no es sino esa trascendencia en el seno del mundo, en el que nunca se detiene, si bien tampoco lo rebasa. En suma, la motilidad intrínseca del movimiento únicamente se entiende de verdad a partir de la insaciabilidad del deseo. Cabe expresarlo de otra manera si recordamos que el deseo es falta del sujeto o también obra o acto de un sujeto que, sin embargo, sólo se constituye en ese mismo acto: aspira a colmar su deseo, es decir, a realizarse en él, si bien para descubrir con ello su propia falta o su propia carencia. Al exacerbar el deseo al mismo tiempo que lo apacigua, la realidad mundana hace resurgir la diferencia del sujeto en el instante mismo en el que lo deroga, reconduce al sujeto hasta él mismo al convertirlo en horizonte de sí mismo. Al involucrarse en el mundo para satisfacer en él su deseo (el deseo que él es), el sujeto se descubre siendo lo que el mundo no puede satisfacer y, en consecuencia, siendo lo que no puede alcanzar cumplimiento en el seno de éste. El sujeto hace real su pertenencia para volver a encontrar su diferencia, no se implica sino para descubrirse como desbordamiento, exento, por así decir, de mundo. En suma, si el mundo le permite revelarse a sí mismo, en el sentido de que su deseo puede cumplirse en él, en igual medida lo disimula ante sí mismo, ya que cumplir el deseo no se limita a apaciguarlo, y el sujeto nunca puede volver a encontrarse, a dar consigo, a recobrarse, en el mundo.

De esto es preciso extraer dos consecuencias. Por un lado, ello significa que el movimiento de inscripción en el mundo —que deja trasparecer siempre un exceso del sujeto y, por lo tanto, en igual medida, una ajenidad al mundo— por principio no culmina. El sujeto, más que encontrarse en el mundo, va hacia él, ya que cada vez que se hace mundo es para descubrir su propia trascendencia. Esto quiere decir que la encarnación —que da nombre a la pertenencia del sujeto al mundo— sólo puede tener un significado dinámico: el sujeto del deseo no tiene cuerpo, sino que *se hace carne.* La encarnación no puede significar pertenencia del sujeto al mundo porque aquél posea alguna dimensión compartida con el mundo; más bien designa una especie de avance hacia el mundo que nunca se convierte en penetración, un entrar en el mundo que es al

mismo tiempo un atascarse en el sitio, como si el sujeto se quedase en el umbral del mundo. Decir de él que es un sujeto encarnado es decir que *se encarna,* que está encarnándose, lo cual significa que esa encarnación no está nunca acabada. En el fondo, siempre es por el deseo y solamente en el deseo como uno toma cuerpo: hacer la prueba del deseo es revelar un cuerpo, de manera que lo que llamo mi cuerpo no es sino lo que de mí acontece en tal o cual satisfacción, es decir, en tal o cual aparición. Sólo que, por cuanto también consiste siempre en probar una insatisfacción, el deseo es al mismo tiempo descubrimiento de un exceso de sí mismo respecto a su modo de cumplirse, descubrimiento de una carencia del cuerpo que al final resulta ser una carencia de cuerpo. En el deseo, siempre falta un cuerpo —el de la plena satisfacción—, y desear es precisamente probar esa falta. En este sentido, desear no es tanto probar una carencia en el cuerpo cuanto probar un cuerpo carente. Ésta es la razón por la cual la dimensión intramundana del sujeto, correlativa a la realización del deseo, debe definirse como encarnación, entendida como movimiento que no puede acabar.

En segundo lugar y por último, de cuanto antecede se deriva que el movimiento correlativo al deseo no debe ser asimilado en ningún caso a un movimiento en el espacio: como movimiento que es, en él es donde el sujeto acontece, de modo que no podría limitarse a un desplazamiento. En efecto, hemos visto más arriba que lo deseado no está situado en el espacio, sin que por ello esté en el tiempo (como una realidad futura cuya presencia llegara a colmarlo), que la suya es una dimensión que se columpia indecisa entre el espacio y el tiempo, dimensión que en realidad se sustrae a esta alternativa y que hemos definido como Inacabamiento. Como acontecimiento de lo deseado, el movimiento mismo rehúye esa división: no es ni puramente espacial —ya que lo deseado no se halla en ningún sitio— ni puramente temporal —ya que no se halla en otro sitio que no sea el mundo—, de suerte que, si el movimiento de la vida excede al simple desplazamiento, lo integra sin embargo. A decir verdad, habría sido posible dar cuenta del estatus singular del Ser con respecto a la división entre espacio y tiempo a partir de un análisis del movimiento del vivir, en la medida precisamente en que rehúye esas dos dimensiones y funda su posibilidad. En efecto, el movimiento del deseo está en el espacio —puesto que es por el mundo por donde avanza para colmarse— y a la vez fuera del espacio —en la medida en que lo que lo colma lo decepciona, en que, en la frustración, se siente en relación con algo que trasciende el espacio mismo y, de este modo, se adentra en la dimensión del tiempo—. El movimiento de la vida, en cuanto

efectuación del Deseo, se despliega en un orden más profundo que el del espacio y el tiempo. Más exactamente habría que decir que el movimiento de la vida, como relación con el Inacabamiento, es la dimensión originaria de la que procede tanto el espacio como el tiempo. Lejos de que el movimiento se despliegue en el espacio y el tiempo, hay que afirmar por el contrario que espacio y tiempo son las formas de ese movimiento de la vida, que la vida es, en su propio movimiento, despliegue del espacio y el tiempo. Proponemos caracterizar este movimiento originario de la vida como *Realización* (*Réalisation*), término que es preciso entender en sentido dinámico. La esencia del movimiento vivo, de donde procede la división misma entre espacio y tiempo y, en consecuencia, todas las formas de movimiento, es la Realización tal como es suscitada por el Deseo. Da lugar a realidades, es decir, a realizaciones (en el sentido estático y técnico del término), pero de tal manera, no obstante, que ninguna de esas realizaciones realiza plenamente lo que hay que realizar, a saber: el deseo mismo, de tal suerte que en esas realizaciones nada verdaderamente se realiza. En este sentido, el movimiento de la vida puede caracterizarse como *realización de lo irrealizable:* ésta podría acabar siendo la definición del Deseo. Y porque la vida es realización de algo irrealizable, el Ser que ella desvela pudo ser definido como Inacabamiento. De este modo, pensada de nuevo desde la perspectiva de la vida, es decir, del Deseo, la correlación —que se halla en el corazón de la fenomenología y ha ocupado el centro de este estudio— cabe finalmente entenderla como relación originaria de una Realización y de un Inacabamiento.

CONCLUSIÓN

Habíamos empezado preguntándonos por ese *a priori* universal de la correlación cuya elaboración se confunde, según Husserl, con la tarea de la propia fenomenología. Ahora bien, lo que más cuesta pensar es el estatus del sujeto de la correlación, en una palabra: sencillamente de la intencionalidad; en este sentido, aunque hayamos puesto fin a la separación, cabe entender todas las páginas precedentes como el intento de dar cuenta del ser de la intencionalidad. Hemos caracterizado como vida el sentido del ser de ese sujeto que es parte del mundo a la vez que condición del mundo, involucrado en eso mismo que él hace aparecer, en el bien entendido de que la vida no representa aquí una solución, sino el indicio de un problema, el nombre de lo que hay que pensar. Expresado con mayor precisión: la actividad del sujeto, como condición que es de la fenomenicidad, puede ser caracterizada como vivir, verbo que hay que entender en su neutralidad primera respecto a la diferencia entre estar vivo y vivenciar (*éprouver*), entre *leben* y *erleben.* Nuestro trabajo ha consistido todo él en darle un sentido a ese vivir, en mostrar que el estar vivo y el vivenciar no se distinguen entre sí como si uno fuera el sentido propio y el otro el metafórico, sino que constituyen dos modalidades de un sentido del ser más originario que es preciso pensar por él mismo. A partir de ahí, puesto que la fenomenología tiene por objeto el sentido del ser del sujeto de la correlación —al ser él quien condiciona la fenomenicidad misma—, no hay fenomenología a no ser como fenomenología de la vida, y esta fenomenología de la vida será enteramente una interrogación acerca del sentido del vivir en su unidad originaria, vivir cuyo sentido del ser se trata de determinar. La pregunta que ha guiado nuestra andadura era pues la siguiente: ¿Podemos pensar, y cómo, el vivir según su unidad propia, dado que la vida de los seres vivos y la vida transitiva de la conciencia proceden por igual de dicho vivir? Esta pregunta comprometía naturalmente otra sobre la relación del hombre —que se distingue justamente por la conciencia— y el animal, sobre la diferencia antropológica. Ahora bien, nos hemos encontrado con que esa unidad originaria del vivir resulta tan difícil de fundar como evidente parece verbalmente. En efecto, incluso en los autores que pretenden estar más cerca de la vida efectiva, acaba resurgiendo siempre, a veces con formas muy disimuladas o muy desplazadas, la dualidad entre vida pura y

conciencia, entre vida biológica y actividad mental, dualidad que finalmente corresponde a la distinción entre lo simplemente vivo (el animal) y el hombre. Hemos necesitado poner en evidencia esa escisión de la vida y su fracaso a la hora de pensar la unidad de ésta, no sólo en el campo fenomenológico, en el que el dualismo metafísico y el humanismo que éste implica parecen acabar resurgiendo siempre, sino también en las filosofías que intentan pensar directamente, sobre bases no fenomenológicas, la identidad pura y simple de la conciencia y la vida. Únicamente gracias a una crítica sistemática de estas perspectivas y a haber puesto en evidencia los presupuestos que las guían, hemos podido despejar la vía de una fenomenología del vivir, fenomenología que determina el sentido del ser como Deseo. Ahora bien, los presupuestos que guían la mayoría de los pensamientos de la vida, desviándolos con ello del vivir, pueden ser recuperados en dos planos articulados.

En el primero, ya sea dentro del campo fenomenológico —ampliamente considerado, de forma que acoja en él el intento de Hans Jonas— o dentro del de la metafísica, se piensa el modo que tiene el hombre de pertenecer a la vida, y en consecuencia su relación con el animal, de manera positiva: el hombre se distingue en el seno de la vida en la medida en que añade a ésta una dimensión o, al menos, lleva a cumplimiento en ella una dimensión que ya estaba ahí latente. Esto es, que, en virtud de un deslizamiento sin duda inevitable desde un antropocentrismo metodológico (no tenemos más remedio que tomarnos como punto de partida a la hora de pensar la vida) hacia un antropocentrismo metabólico (el hombre es el punto culminante, el resultado, inclusive el fin de la vida), el animal que simplemente vive sólo puede ser captado de modo privativo, como el hombre *menos* alguna cosa. Éste es el presupuesto que hemos tenido que derribar para poder pensar la unidad originaria de la vida. En efecto, hemos mostrado que no había antropología verdadera que no fuera privativa, que el vivir humano —es decir, consciente— había que entender que procedía de una limitación de la vida, limitación por supuesto inherente a la propia vida, ya que, si no, sería preciso añadir de nuevo algo para dar cuenta de la diferencia. De este modo, la conciencia procede de una especie de interrupción, de suspensión o de involución de una vida que es esencialmente transitiva, de suerte que su aparición como tal no corresponde a nada positivo, sino sólo a una privación. Ésta es la razón por la cual la intencionalidad deja de representar un problema tan pronto como es reconsiderada desde el punto de vista de la vida: la conciencia es, por así decir, heredera de una intencionalidad originaria, y lo que

la cualifica como conciencia es el que esa intencionalidad se quede retenida en sí misma. En este sentido, la conciencia procede de la intencionalidad, en lugar de que ésta sea una propiedad de la conciencia. Lejos de añadirse a la vida, la conciencia proviene de ésta como el efecto o el reverso de su cumplimiento. Pero entonces aún era necesario interrogar, en una última etapa, el sentido del ser del vivir en su calidad también de conciencia, por cuanto se caracteriza precisamente por una forma de incumplimiento esencial y permanece retirado en él mismo o reservándose él mismo. Precisamente, a esta involución o a esta contención interna del vivir es a la que da nombre el concepto de Deseo. El Deseo, que aquí hay que entender en un sentido trascendental más que empírico, ontológico más que psicológico, designa esa transitividad embridada, ese avanzar distanciador de aquello a lo que se acerca, esa mira en la cual lo que está en la mira se exceptúa de ella. Ahora bien, en la medida en que la conciencia como tal procede precisamente de una involución de la vida, es preciso concluir que el vivir es conciencia por ser Deseo.

Pero esta convicción según la cual la humanidad es, más que un defecto, un exceso respecto a la vida remite ella misma a un presupuesto más profundo, a propósito del cual hemos mostrado que determina todos los pensamientos sobre la vida. Este presupuesto se expresa en un cierto modo de aproximación a la vida, aproximación sobre la que en igual medida gobierna. A la vida siempre se la aborda desde el punto de vista de la muerte, es decir, en el horizonte de su propia negación. En lo vivo vemos una excepción dentro de un universo donde reinan las leyes físico-químicas, algo que se halla incesantemente bajo la amenaza de su propia aniquilación —la cual significaría retornar al régimen «general» de las leyes de la naturaleza—, de manera que en lo vivo sólo vemos el ente que tiene que luchar contra ese riesgo permanente. Debido a que, de entrada, se le aborda desde la perspectiva de una ontología de la muerte, tal como la entiende Jonas, a saber: desde la de una ontología para la cual es la materia inerte la que aporta el sentido de que el ser sea, lo vivo se vuelve a considerar en el horizonte de esa negación que es su muerte, y, por ello, se comprende su vida agotándose en una negación de esa negación. Por esto, se define la vida como supervivencia de un individuo plenamente constituido (y justamente por estar plenamente constituido se halla amenazado de disolución), como autoconservación, como mantenimiento en vida. Su vivir se agota entonces en satisfacer necesidades, sin que quede sitio en ese vivir para algo así como el deseo, al faltar una laguna más profunda, una carencia que sea carencia

de sí; al faltar, a la postre, una relación distinta con la muerte. Se comprende bien entonces que, con tal perspectiva, la dimensión desinteresada de la conciencia no pueda hacerse un hueco y haya que concebirla como un añadido que se adhiera a una vida que es puramente vida. Desde el punto de vista de una vida entendida como mera satisfacción de las necesidades, la dimensión de la fenomenización sólo puede aparecer como algo excepcional, ajeno al vivir como tal. La consecuencia es que si lo que se quiere es, por el contrario, enraizar en la vida misma la posibilidad del aparecer, si lo que se pretende pues es superar la alternativa entre experiencia (*épreuve*) desinteresada de un mundo y autoconservación, es preciso imperativamente dejar de abordar la vida como simple lucha contra la amenaza de su negación. Es por lo que hemos procedido a una *epojé* de la muerte, poniendo entre paréntesis esa relación con una posible destrucción a fin de pensar el vivir a partir de él mismo y en él mismo. Sólo gracias a esta *epojé* hemos conseguido descubrir un sentido del ser de la vida que excede el orden de la satisfacción de los deseos, una dimensión del Deseo en la que adquiere sentido el poder fenomenizador de la vida.

Pero, así como en Husserl poner entre paréntesis la existencia del mundo tiene la función de sacar a la luz el sentido del ser de ese mundo, nuestra *epojé* de la muerte —que ciertamente nos ha puesto en camino hacia la esencia de la vida— debe permitirnos igualmente aclarar el verdadero sentido de la muerte. Al cabo de este largo análisis consagrado a la vida, la pregunta que se plantea es la siguiente: ¿Qué pasa entonces precisamente con la muerte? Debemos recordar, en primer lugar, que a esta versión de la vida que acabamos de evocar la caracteriza cierta inconsecuencia, que pusimos en evidencia en Hans Jonas. Que lo vivo resulte objetivamente expuesto al poder igualador de la realidad física no permite comprender que se defina como lucha por la supervivencia: esa posible negación externa no incide sobre lo vivo más que si es interiorizada como experiencia (*épreuve*) de una fragilidad o de una debilidad; en suma: de una relación consigo mismo en cuanto susceptible de ser destruido, de una relación consigo mismo como no-ser. De modo que la negación externa únicamente puede intervenir en la descripción de la vida si algo le corresponde como una negación interna, como una relación consigo en cuanto amenazado o expuesto; en pocas palabras, como una experiencia de su propia mortalidad. La vida no podría siquiera definirse como supervivencia si no entrañase algo así como una exposición a su propio no-ser, una experiencia de su propia finitud. Esta aproximación a la vida resulta, a la postre, poco

consecuente, puesto que los actos de satisfacción de las necesidades implican introducir en lo vivo una forma de negatividad, de debilidad ontológica o de incompletitud que contravienen su caracterización como individuo cumplido y autónomo que, sin cesar, renueva una completitud satisfaciendo sus necesidades. El mero hecho de hablar de actividad de supervivencia prohíbe definir la muerte en términos estrictamente objetivos, como destrucción del organismo por sometimiento a las leyes físico-químicas generales. Si lo vivo puede mantenerse en vida significa que está en relación con su propia muerte, que se «vive» como mortal. Ahora bien, aquí es donde hay que dar un paso suplementario y sugerir que, si lo vivo se vive como mortal, es porque la muerte no le es simplemente externa, como un simple final o una simple abolición, sino que ya le pertenece, que por así decir es *constitutiva de su propia vida.* La mortalidad no significa, en este caso, simplemente afirmar una aniquilación probable de lo vivo, sino una posibilidad de su propio ser: decir que lo vivo es mortal es decir que la muerte es su posibilidad, que por así decir él está ya involucrado en ella, que en consecuencia ésta no es una mera negación de su vida, sino lo que se enraíza originariamente en ella. De donde se deriva evidentemente que el sentido del ser de la vida resulta profundamente transformado —y, en el fondo, nuestra fenomenología del vivir ha consistido sencillamente en levantar acta de la necesidad de introducir en el seno de lo vivo una dimensión de negatividad primera, una especie de carencia ontológica fundamental de la que procede su vitalidad misma. En este orden de cosas, si se puede seguir pensando la vida a partir de la muerte, hay que hacerlo de otra manera: no como negación propia de una amenaza externa u objetiva, sino como lo que acontece a partir de una negatividad fundamental. Ese primer paso reclama otro, más radical aún.

Si la vida, en su mismo cumplimiento, supone la prueba/experiencia (*épreuve*) de una mortalidad tal y como la hemos definido, ¿no tendríamos que concluir entonces que la vida misma no se opone a la muerte, sino que, por el contrario, es en ella en donde arraiga, siendo de ella de donde procede su vitalidad? Lejos de ser absolutamente externa a la vida, como si fuera el otro nombre de su disolución por las fuerzas de la materia, la muerte residiría, por así decir, en el corazón de la vida misma, como su núcleo más íntimo. Sin embargo, no por ello podemos identificarlas y es preciso admitir que la vida no es la muerte. ¿Cómo entonces pensar con precisión su relación? Sencillamente, cogiéndole bien la medida a esta fórmula en apariencia tan trivial según la cual la vida *no es* la muerte: significa que, lejos de que la muerte sea la negación de la vida, más bien

es *la vida la que es la negación de la muerte,* en el sentido de que es la propia esencia de la vida la que se nutre de la muerte y en el de que la vida es precisamente obra negadora de su propia esencia. La vida no es negación de la muerte en el sentido de una lucha contra las fuerzas capaces de aniquilarla, sino en el sentido de que vivir significa, para ella, *suspender la muerte en la que de hecho reposa,* negar en sí misma que pertenezca al elemento de la muerte. Dicho de otra manera: la mortalidad no está delante de la vida, como un punto de llegada, a saber: como una disolución que la vida va aplazando, sino *detrás* de ella, como punto de salida o elemento en el que está y del que el vivir es la negación activa. En resumen, no empezamos estando en la vida, sino en la muerte, y, así como nuestra conciencia procede de una involución de la transitividad vital, nuestra vida no es más que una limitación de nuestro ser mortal. Entiéndase bien: esto sólo puede tener sentido a condición de conferir a la muerte un significado que no sea trivial, dado que, de lo contrario, caeríamos en la pura y simple circularidad. ¿Qué es la muerte sino una desaparición del individuo como tal, una desindividuación fundamental? Esta desindividuación, esta no-individualidad, remite ella misma a cierta relación con la totalidad, si bien ésta no puede ya ser de excepción o de exterioridad, sino más bien de inscripción o de fusión. La muerte como tal, es decir, no como constatación del retorno a lo inerte (pues, en este punto, ya no hay muerte, sino únicamente la naturaleza y sus leyes), sino como lo que sólo puede acontecerle a un ser vivo, significa desaparición del encierro en sí, una pérdida de sí, una especie de desposesión fundamental. Ahora bien, ¿qué forma puede adoptar esta carencia o esta desposesión fundamental, a qué modo de ser puede corresponder si no es justamente a esa transitividad absoluta y originaria por la que hemos caracterizado la vida? Rigurosamente, la muerte como posibilidad y dimensión originaria de lo vivo sólo puede corresponder a lo que cualifica originariamente a lo vivo como tal, a lo que determina su modo de ser propio, a saber: a esa transitividad fundamental que hemos vuelto a considerar primeramente como relación con lo Abierto. Lejos de distinguirse de la vida, la muerte designa su dimensión más profunda, de modo que es más bien la vida la que se distingue de la muerte, es decir, de ella misma. No es la muerte la que niega la vida, sino la vida la que niega su propia muerte, la que se niega ella misma como muerte. Sin duda es esto lo que Munier quiere dar a entender en el siguiente pasaje de su comentario de Rilke:

En el continuo arrollador y su espacio en calma, la muerte no es a lo sumo sino un

declinar, el acabamiento de una curva. Inmanente a la vida misma en su gravedad natural: lo que la acaba sin más, en el doble sentido del término. Y por ello, conforme al orden inverso que reina en lo Abierto, el animal en su trayectoria infinita y como momento de esa trayectoria, la tiene siempre *detrás de sí.* Inscrita en el arranque de la curva, permanece contigua a ella, madurada sólo en la progresión y por ésta llevada. Se deposita en suma al término del impulso, dejando más libre, dejando libre para siempre la extensión[351].

La muerte como acontecimiento llega únicamente para dar cumplimiento a la posibilidad de la vida o a su sentido del ser originario, a saber: como relación con lo Abierto; rehabilita en sí misma una muerte que siempre estaba ya ahí, «detrás» de lo vivo, precisamente bajo la forma de esa relación con lo Abierto, de esa estancia en lo Abierto, en el que quedan abolidas todas las fronteras y la individualidad disuelta. En la muerte, lo vivo retorna, por así decir, a él mismo, a su condición originaria. Y si la vida, en el sentido de *una* vida, es posible, es porque, como hemos visto, lo vivo no se relaciona nunca plenamente con lo Abierto: en el animal más sencillo, la relación con lo Abierto ya se ha involucionado y, por muy rudimentario que sea, un mundo se ha constituido. El ser propio de la vida consiste finalmente en esa negación o esa limitación, de la que nace el mundo y de la que hemos visto que la conciencia procede: el movimiento por el que la transitividad originaria se encuentra retenida dando nacimiento a una conciencia en el seno del vivir no es, al principio, más que el movimiento por el que lo vivo remonta o retorna de su propia muerte. A partir de ahí, el *acontecimiento* de la muerte no es sino el del retorno, retorno de la vida a su propio fondo, que se salda con la pérdida de la conciencia y, en cualquier caso, del mundo. Esto es tanto como decir que, igual que hay continuidad en el seno de la vida —puesto que todos los seres vivos son algo así como «grados» de intensidad de una misma limitación—, hay continuidad entre la vida misma y la muerte de la que procede, puesto que esa limitación que es la vida propiamente dicha es limitación de lo Abierto y, por ende, advenimiento al seno mismo de la muerte.

Sin embargo, en la última parte de este libro hemos dejado atrás esta presentación aún abstracta para sacar a la luz un sentido del ser de la vida que resulte acorde con esa autolimitación constitutiva del vivir, y a la que hemos llamado Deseo. Debemos pues

estar en condiciones de fundar en el seno del Deseo esa relación con la muerte que acabamos de mostrar que es constitutiva de la vida. En efecto, afirmar como hemos hecho que el deseo es falta del sujeto es reconocer sencillamente que, en esta vida caracterizada por el deseo, el sujeto falta fundamentalmente; en suma, que, como deseo, la vida se abastece de la muerte. En otros términos, en virtud de su esencia, que el deseo se cumpliera —a saber: que accediera a una satisfacción que no comportase ninguna insatisfacción— no implicaría ninguna carencia, y significaría la desaparición del sujeto como tal, su absorción total por un mundo; en suma: pura y sencillamente, su muerte. De modo que, dado que aspira a una satisfacción absoluta, satisfacción en la que cesaría toda experiencia (*épreuve*) de carencia, el deseo es siempre deseo de muerte, pues esa satisfacción consistiría sencillamente en la extinción del sujeto. La vida como tal, como deseo efectivo —a saber: insatisfecho e insaciable—, aparece entonces como la negación activa de esa muerte que el cumplimiento del deseo entrañaría. Desear es tener incesantemente la experiencia en lo finito de su finitud misma, de su defecto en comparación con lo que de veras es deseado; es mantenerse un paso por detrás de su propia muerte. El exceso del deseo comparado con sus realizaciones finitas no es, pues, sino la huella de la originariedad de la muerte con respecto a una vida que es su negación activa. Vivir en el deseo, que es lo que sencillamente significa vivir, es exponerse al riesgo de la propia muerte sin sucumbir a ella; es regresar incesantemente del propio fondo mortal. No cabe duda de que esto era lo que Freud quería significar con su teoría de la pulsión de muerte. En el fondo, eso hacia lo que tiende el deseo, que Freud caracteriza como placer, se confunde con este regreso al estado inerte por el que define la pulsión de muerte: como deseo de abolir su propia tensión, el deseo desea la muerte misma. Pero entonces resulta que las pulsiones de vida no pueden ser distinguidas de las pulsiones de muerte ya que, desde nuestra perspectiva, la vida es íntegramente Deseo. Afirmar que la vida es Deseo significa comprender que está expuesta incesantemente a la experiencia de que su propia muerte es imposible, imposibilidad que se atestigua en la experiencia continuada de insatisfacción. Pero esta imposibilidad no es abstracta o lógica; remite a una posibilidad primera que se confunde con la de la vida misma. En efecto, decir que la insatisfacción se da siempre sólo como fracaso de una satisfacción posible significa reconocer que la vida está como en falta con la muerte, que la imposibilidad de morir significa únicamente una muerte en dique seco, retenida. En este sentido, morir no sería tanto renunciar al deseo cuanto renunciar a la renuncia

constitutiva del deseo.

ÍNDICE

[1] R. Barbaras, *La perception. Essai sur le sensible*, Vrin, Paris, 2009, pp. 38-39.

[2] Esta radicalización se prepara, por ejemplo, en las elaboraciones meticulosas de R. Barbaras, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la percpetion,* Vrin, Paris, 1999, o en los trabajos reunidos en Renaud Barbaras, *Vie et intentionalité. Recherches phénoménologiques*, Vrin, Paris, 2003. Sobre estos textos hemos trabajado en Luís António Umbelino, «Percepção e Desejo. Leituras de R. Barbaras», en *Revista Filosófica de Coimbra,* nº 35 (2009), pp. 135-160.

[3] IFV, p. 257.

[4] IFV, pp. 127-128, *passim*.

[5] Como Barbaras resumirá en las páginas finales de su obra.

[6] IFV., p. 367.

[7] IFV., p. 235.

[8] IFV., p. 259.

[9] IFV., p. 263.

[10] IFV., p. 264.

[11] Merleau-Ponty, M., *Résumés de Cours. Collège de France. 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1968, p. 12.

[12] IFV., p. 270.

[13] IFV., p. 270.

[14] Pensamos aquí en el reciente R. Barbaras, *La vie lacunaire,* Vrin, Paris, 2011.

[15] IFV., p. 301.

[16] IFV., p. 301.

[17] E. Husserl, *Die Krisis der europaischen wissenschaften und die transzentale phaenomenologie,* tr. fr. de G. Granel, Gallimard, 1976, p. 189; véase también p. 119 (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* tr. esp. de J. Muñoz y S. Mas, Crítica, Barcelona, 1991).

[18] Ib., p. 190.

[19] Ib., p. 189.

[20] E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* tr. esp. de José Gaos, FCE, México, 1949, 1962, § 49, p. 114.

[21] Ib., § 53, p. 125.

[22] G. Canguilhem, *La connaissance de la vie,* Paris, Vrin, 1975, p. 13. Cf. también Hans Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a philosophical Biology* (*El principio vida. Hacia una biología filosófica*, tr. esp. de José Mardomingo, Trotta, Madrid, 2000, p. 139: «la vida solamente puede ser conocida por la vida»).

[23] Ib., p. 32.

[24] K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, tr. fr. Burkhardt et Kuntz, Paris, Gallimard, 1983, p. 336.

[25] Ib., p. 313.

[26] M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement,* Paris, PUF, 1942, p. 155.

[27] Ib., p. 169.

[28] R. Ruyer, *Néo-finalisme,* Paris, PUF, 1952, p. 217.

[29] Sería fácil hacer ver que el vitalismo es ontológicamente deudor de aquello que critica, puesto que no puede compensar las lagunas de la explicación física más que recurriendo a sus propios instrumentos, es decir, añadiéndole al ser vivo una fuerza propia que vendrá a contrarrestar los efectos deletéreos de las fuerzas físicas. Ahora bien, captar la vida en lo que tiene de irreductible al orden físico quizá sea empezar a renunciar al concepto de fuerza.

[30] M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair,* Paris, Seuil, 2000, p. 50 (en adelante, citado como *I*); *Encarnación. Una filosofía de la carne,* tr. esp. de J. Teira, G. Fernández y R. Ranz, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 48 (en adelante, citado como *E*).

[31] *I.,* p. 74 (*E.,* p. 70).

[32] *I.,* p. 83 (*E.,* p. 78).

[33] Por radical y sorprendente que parezca, este proceder acabará revelándose el único posible y deberemos recuperarlo por nuestra parte, si bien en una perspectiva muy diferente a la de Michel Henry.

34 *I.,* p. 174 (*E*., p. 159).

35 M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps,* Paris, PUF, p. 72, p. 144 (*Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran,* tr. esp. de Juan Gallo Reyzábal, Sígueme, Salamanca, 2007, p. 88, p. 153).

36 M. Henry, op. cit., p. 177 (tr. esp., p. 185).

37 *I.*, p. 232 (*E.,* p. 212).

38 Ib., p. 217 (p. 197).

39 Ib., p. 232 (p. 212).

40 Ib., p. 221 (p. 202).

41 Ib., p. 218 (p. 199).

42 Ib., p. 218 (p. 199).

43 PV, p. 131, 135.

44 M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* tr. esp. J.J. García Norro, Trotta, Madrid, 2000, p. 196.

45 M. Heidegger, *Sein und Zeit,* § 10, trad. fr. E. Martineau, Authentica, 1985, p. 56 (*Ser y Tiempo,* tr. esp. J.E. Rivera C., Trotta, Madrid, 2003, p. 71; tr. esp. de José Gaos, FCE, Madrid, 1980, p. 58). En adelante, citado como *SuZ.*

46 Cf. *Cahiers de l'Herne* dedicados a Heidegger, trad. fr. J.-Fr. Courtine, París, Livre de Poche, 1983, pp. 67-68.

47 M. Heidegger, op. cit., p. 68.

48 José Gaos lo vierte al español como «ser ante los ojos» (ndt).

49 M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 220.

50 Heidegger, «Carta a Husserl del 22 de octubre de 1927», en *Cahier de l'Herne,* p. 68.

51 Cf. J.-Fr. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie,* Paris, Vrin, 1990, p. 283.

52 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamheit* (*Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad,* trad. esp. de A. Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 242).

53 *SuZ,* p. 57 (tr. esp. de J.E. Rivera, p. 71/tr. esp. de J. Gaos, p. 58).

54 *SuZ*, p. 57 (Rivera: 72/Gaos: 58).

55 Más adelante veremos en qué se expone la empresa bergsoniana a esta crítica.

56 *SuZ,* p. 57 (Rivera: 71/Gaos: 58).

57 *SuZ,* p. 58 (Rivera: 75/Gaos: 62).

58 O *nada-más-que-vivir,* según la traducción francesa de F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 82.

59 M. Heidegger, Carta sobre el humanismo, en *Hitos,* tr. esp. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 266.

60 Ib., p. 266.

61 Volveremos sobre esto.

62 Carta sobre el humanismo, op. cit., p. 267.

63 Ib., p. 269, 270 (el original francés dice: «et le 'là' de l'homme n'a pas d'autre sens que cela qu'il reçoit comme 'l'éclaircie de l'Être'» (ndt).

64 Ib., p. 267.

65 La traducción de José Gaos (FCE, México, 1980) dice: «Vivir no es ni puro 'ser ante los ojos', ni tampoco 'ser ahí'» (p. 62). La traducción de Jorge E. Rivera (Trotta, Madrid, 2006) dice: «La vida no es ni un puro estar ahí ni tampoco es un Dasein» (p. 75). Recordemos que la versión francesa del «ser ante los ojos» o del «estar-ahí» con que respectivamente Gaos y Rivera traducen el heideggeriano *Vorhandenheit*, es «présence subsistante» (ndt).

66 Op. cit., p. 225.

67 Ib., p. 245.

68 Ib., p. 247.

69 Ib., p. 250.

70 Ib., p. 261.

71 H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie,* Grenoble, Millon, 1991, p. 385.

72 M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica,* p. 280.

73 Ib., p. 281.

74 Ib., p. 290 (la traducción española dice: «ser movido hacia un 'hacerlo en cada caso de tal y cual modo'» [ndt]).

75 El término francés que traducimos por «estupor» y «estupidez» es *hébétude* (ndt).

76 Ib., p. 291 (traducción algo modificada para conservar matices de la traducción francesa que al autor le interesa destacar [ndt]).

77 Ib., p. 309.

78 Ib., p. 311.

79 Ib., p. 308.

80 Ib., p. 325.

81 En especial es la postura de Françoise Dastur en *Heidegger et la question anthropologique,* Louvain-Paris, 2003, capítulo III.

82 Ib., p. 326.

83 Ib., p. 261.

84 Op. cit., p. 268 (el corchete de la cita lo introducimos nosotros para aproximarla a la versión utilizada por el autor [ndt]).

85 Op. cit., p. 268.

86 J. Derrida, *De l'esprit,* Paris, Galilée, 1987 (*Del espíritu. Heidegger y la pregunta,* trad. esp. de Manuel Arranz, Pre-Textos, Valencia, 1989).

87 Op. cit., p. 86 (tr. esp., p. 88).

88 Op. cit., p. 79 (tr. esp., pp. 80-81).

89 Op. cit., p. 28 (tr. esp., p. 28).

90 «El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal», Carta sobre el humanismo, op. cit., p. 267.

91 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* Paris, NRF, 1945, p. 178 (*Fenomenología de la percepción,* tr. esp. de Jem Cabanes, Planeta-Agostini, Barcelona, 1984, p. 169).

92 Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, p. 1.

93 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* op. cit., p. 489 (tr. esp. cit., p. 436).

94 Ib., p. 92 (tr. esp., p. 96, ligeramente modificada).

95 F. Tinland, *La différence anthropologique,* Paris, Aubier, 1977, p. 22.

96 Op. cit., p. 65 (trad. esp. cit., p. 74).

97 *Revue de métaphysique et de morale,* 1953, nº 1/2, p. 181.

98 *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 104; en adelante, citado como V. I.

99 V. I., p. 147.

100 V. I., p. 166.

101 V. I., p. 178.

102 Este error lo cometimos nosotros en nuestro libro *De l'être du phénomène – Sur l'ontologie de Merleau-Ponty,* Grenoble, Millon, 1991, 2001.

103 Es lo que Bergson quería decir cuando escribía que mi cuerpo va «hasta las estrellas».

104 V. I., p. 181.

105 Husserl, «L'Arche originaire Terre ne se meut pas», en *La terre ne se meut pas,* trad. fr. D. Franck, Paris, Minuit, 1989 (*La Tierra no se mueve,* trad. esp. y notas de Agustín Serrano de Haro, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, col. Excerpta Philosophica, Madrid, 1995).

106 *La Tierra no se mueve*, op. cit., p. 21.

107 V. I., p. 178.

108 V. I., p. 317.

109 V. I., p. 183.
110 V. I., p. 309, 193.
111 V. I., p. 304.
112 J. Patočka, *Papiers phénoménologiques,* tr. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1995, p. 177; en adelante, citado como PP.
113 J. Patočka, «El mundo natural y la fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana,* trad. esp. de Agustín Serrano de Haro, Encuentro, Madrid, 2004, pp. 29-30.
114 Evidentemente, tendremos que volver sobre esta caracterización del mundo a lo largo de nuestro estudio.
115 MN, p. 266.
116 MN, p. 204.
117 PP, p. 214. A la traducción de *Weltform* como «forma-del-mundo» elegida por el traductor francés E. Abrams, sería preferible «forma-mundo» o «forma-como-mundo».
118 PP, p. 178, 184.
119 PP, p. 217.
120 PP, p. 246.
121 MN, p. 261.
122 PP, p. 127.
123 Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?,* tr. fr. de E. Abrams, Grenoble, Millon, 1988, p. 239 (cursiva nuestra); en adelante, QP.
124 QP, p. 243. Cf. también MN, p. 171.
125 QP, p. 238.
126 QP, p. 259.
127 QP, p. 258.
128 QP, p. 212.
129 QP, p. 245.
130 QP, p. 246.
131 QP, p. 246.
132 QP, p. 213.
133 MN, p. 95
134 MN, p. 95.
135 MN, p. 93.
136 PP, p. 97. Véase también MN, pp. 95-96.
137 Como han intentado hacer algunos comentaristas, por ejemplo haciendo que la corporalidad proceda de la *Befindlichkeit.*
138 PP, p. 97.
139 MN, p. 96.
140 MN, p. 93.
141 MN, p. 93.
142 MN, p. 97.
143 MN, p. 94. Cf. PP, p. 102.
144 Tendremos, por supuesto, que volver sobre este punto.
145 MN, p. 263, PP, p. 107.
146 MN, p. 103. Cf. también PP, pp. 107-108.
147 MN, p. 103.
148 MN, p. 129. Cf. PP, p. 31.
149 PP, p. 108.
150 MN, p. 106.
151 PP, p. 59.
152 Este análisis, que inferimos a partir de algunas observaciones de Patočka, no deja de recordar la teoría del

metabolismo desarrollada por Hans Jonas en *El principio vida.* En efecto, por cuanto el metabolismo es la conservación de una forma mediante la renovación incesante de su materia, posee un significado esencialmente temporal. Esta renovación material supone, ella misma, una relación originaria con la exterioridad, relación cuyo carácter selectivo a su vez supone una ipseidad. Esta comparación no es accidental, pues en ambos pensadores se anuncia una auténtica fenomenología de la vida, aun cuando haya que mantener ciertas reservas a propósito de uno y otro. Nos veremos conducidos a discutir de manera profunda la fenomenología de Hans Jonas en la segunda parte de este libro.

153 Op. cit., p. 164 (tr. esp., pp. 157-158).

154 Ib., p. 160 (tr. esp., p. 154).

155 MN, p. 6.

156 PP, p. 72.

157 PP, p. 66.

158 PP, p. 6.

159 MN, p. 48.

160 PP, p. 45.

161 PP, p. 66, 143.

162 MN, p. 250.

163 MN, p. 105.

164 MN, p. 106. Cf. también PP, p. 19.

165 MN, p. 105.

166 PP, p. 108.

167 PP, p. 108.

168 Cf. MN, p. 107 ss.; PP, p. 107. Volveremos sobre esto en la última parte del libro.

169 MN, p. 118.

170 MN, p. 119.

171 Evidentemente nos hallamos muy cerca aquí de la autenticidad heideggeriana, y hay que recordar que la teoría de los tres movimientos procede de acentuar los tres momentos de la temporalización destacados por Heidegger: el pasado, el presente y el futuro.

172 PP, p. 113.

173 No se trata de la pertenencia pasiva del ente no vivo, pertenencia que no pasa de ser una relación de contenido a continente, sino de la pertenencia activa por la que el sujeto se inscribe dinámicamente en el mundo, va hacia él, se implica o involucra en él, se nutre de él. Es una pertenencia que sin cesar se constituye ella misma, que se renueva y, por así decir, se verifica; que no es ya inclusión en el mundo, sino comercio con él.

174 Esa alteridad puede recubrir el propio cuerpo del ser vivo en la medida en que es experimentado (*éprouvé*) en y por la vida misma.

175 *El principio vida*, tr. esp. de José Mardomingo, Trotta, Madrid, 2000, p. 13.

176 Op. cit., p. 23.

177 Ib., p. 26.

178 Ib., p. 28.

179 «*La vida aparece como una corriente que va de un germen a otro por intermedio de un organismo desarrollado.* Todo pasa como si el organismo mismo no fuese más que una excrecencia, un brote que hace surgir el germen antiguo tratando de continuarse en un germen nuevo. Lo esencial es la continuidad del progreso que se prosigue indefinidamente, progreso invisible sobre el cual cada organismo visible cabalga durante el corto intervalo de tiempo que le es dado vivir» (*L'évolution créatrice,* Éditions du Centenaire, Paris, PUF, 1959, p. 27/p. 517; *La evolución creadora,* tr. esp. de José Antonio Míguez, en *Obras escogidas,* Biblioteca Premios Nobel, Aguilar, Madrid, 1963, p. 461).

180 H. Bergson, *L'évolution créatrice,* Édition du Centenaire, Paris, PUF, 1959, p. 27/p. 517; tr. esp., p. 461.

181 Merleau-Ponty tiene pues razón cuando dice que si la percepción marca punteándola la zona de nuestras acciones posibles, «la acción en la que Bergson piensa es siempre la acción vital, esa por la que el organismo se

mantiene en la existencia» (*La structure du comportement,* Paris, PUF, 1942, p. 178).

182 V. Jankélévitch, *Bergson,* Paris, Félix Alcan, 1931, pp. 235-237.

183 Por ejemplo: «Este contraste entre la vida en general y las formas en que ella se manifiesta presenta en todas partes el mismo carácter. Podría decirse que la vida tiende a actuar lo más posible, pero que cada especie prefiere dar la suma más pequeña posible de esfuerzo. Considerada en lo que es su esencia misma, es decir, como una transición de especie a especie, la vida es una acción siempre en aumento. Pero cada una de las especies a través de las cuales pasa, la vida no apunta más que a su comodidad. Se dirige a lo que exige menos trabajo. Absorbiéndose en la forma que va a tomar, entra en un semisueño en el que ignora casi el resto de la vida; se perfecciona a sí misma para la más fácil explotación posible de su contorno inmediato. Así, el acto por el que la vida se encamina a la creación de una forma nueva y el acto por el que se dibuja esta forma son dos movimientos diferentes y con frecuencia antagónicos» (*L'évolution créatrice,* pp. 129-130/p. 604; tr. esp., p. 549).

184 F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie,* Quadrige, Paris, PUF, 2004.

185 La ontología de la muerte, que no puede abordar la vida si no es a partir de las leyes de la materia, es, en un sentido, un avatar de lo que podríamos llamar una metafísica de la nada, para la que la materia es ajena a la vida al ser pensada a partir del principio de razón suficiente, es decir, como lo que habría podido no ser y como lo que no es pues más que a condición de estar plenamente determinado y ser incapaz de creación.

186 Véase G. Lebrun, *La patience du concept,* Paris, NRF, 1972, p. 240: «No hay duda de que Bergson reconoce que la motilidad verdadera —la duración— es diferencia para consigo; pero es para hacer que acceda a la dignidad sustancial de la que Zenón había liberado al movimiento y a propósito de lo cual Hegel lo felicita. El bergsonismo es pues menos una crítica de la metafísica que un desplazamiento de su tópica: el Ser no ha hecho más que cambiar de contenido».

187 Cf. F. Worms, quien escribe: «Se trata en efecto de *comprender primeramente que la vida, como evolución, sobrepasa nuestra inteligencia y debe ser pensada como creación;* pero, a continuación, se trata también de no sólo *pensar esa creación, sino de entender cómo esa creación pudo conducir a esa inteligencia* que se opone a ella ¡siendo como es efecto suyo!» (op. cit., p. 174).

188 Es lo que vamos a intentar en la última parte de esta obra.

189 *L'évolution créatrice,* p. 183/p. 649; tr. esp., pp. 595-596.

190 Ib., p. 186/p. 652; tr. esp., p. 598.

191 Este capítulo fue publicado antes parcialmente con el título «Vie et extériorité» («Vida y exterioridad») en *Les Études philosophiques,* enero de 2007 (número consagrado a Raymond Ruyer).

192 «Les sensations sont-elles dans notre tête?», *Journal de psychologie,* 1934.

193 R. Ruyer, *La concience et le corps*, Paris, Félix Alcan, 1937, p. 48 (en adelante, CC).

194 *Néo-finalisme,* Paris, PUF, 1952 (en adelante, NF), p. 81. Cf. igualmente CC, p. 26: «El campo de conciencia es lo que se conoce como sistema nervioso. El sistema nervioso representa la apariencia en forma de objeto del ser real que es el campo de conciencia».

195 CC, p. 28.

196 R. Chambon, *Le monde comme perception et réalité,* Paris, Vrin, 1074. Por ejemplo, p. 358, 441.

197 Por esto la expresión ruyeriana de «dominio de sobrevuelo» debe ser entendida como si fuera un oxímoron, ya que, con todo rigor, se trata de un sobrevuelo sin sobrevuelo.

198 CC, p. 56.

199 R. Chambon, *Le monde comme perception et réalité,* op. cit., pp. 360-362.

200 R. Ruyer, *Paradoxes de la conscience,* Paris, Albin Michel, 1966, p. 22.

201 CC, p. 60.

202 CC, p. 61.

203 «Esta forma temporal absoluta es la que Bergson describió tan excelentemente en el *Ensayo* como una organización que supera la alternativa de lo uno y lo múltiple» (CC, nota p. 68).

204 R. Chambon, *Le monde comme perception et réalité,* op. cit., p. 366.

205 R. Ruyer, *Éléments de psycho-biologie,* Paris, PUF, 1946, p. 22. Véase igualmente «Le paradoxe de l'amibe et la psychologie», *Journal de psychologie normale et pathologique,* juillet-décembre 1938; «Du vital au

psychique», en *Valeur philosophique de la psychologie,* Treizième semaine de synthèse, Paris, PUF, 1951.
206 «Le paradoxe de l'amibe et la psychologie», p. 474.
207 NF, p. 75.
208 NF, p. 104.
209 «La conciencia también es esencialmente una fuerza de unión» (NF, p. 113).
210 NF, p. 104.
211 Es lo que a su modo subraya Chambon en *Le monde comme perception et réalité,* p. 409 especialmente.
212 R. Ruyer, *Éléments de psychobiologie,* p. 26.
213 «Le paradoxe de l'amibe et la psychologie», p. 479.
214 «Les observables et les participables», *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* 1966, pp. 420-422.
215 CC, p. 56.
216 R. Chambon, *Le monde comme perception et réalité*, op. cit., p. 413.
217 NF, p. 132.
218 R. Ruyer, *Le monde des valeurs,* Paris, Aubier, 1948, p. 163.
219 R. Chambon, *Le monde comme perception et réalité,* op. cit., p. 377.
220 NF, p. 215.
221 Hans Jonas, *El principio vida. Hacia una biología filosófica,* trad. esp. de José Mardomingo, Trotta, Madrid, 2000. Haremos referencia a esta edición como PV.
222 PV, p. 39.
223 PV, p. 13.
224 PV, p. 82.
225 PV, p. 9.
226 PV, cap. 11: «Gnosticismo, existencialismo y nihilismo».
227 PV, p. 9.
228 PV, p. 59.
229 PV, pp. 120-121.
230 PV, p. 122.
231 PV, p. 123.
232 PV, p. 123.
233 «Biological Foundations of Individuality», tr. fr. de D. Lories y O. Depré como Apéndice de: D. Lories y H. Jonas, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas,* Paris, Vrin, 2003, p. 182. Véase también EL, pp. 30 y 43.
234 Cf. EL, pp. 39-43.
235 EL, p. 30.
236 PV, p. 128, 139.
237 PV, p. 128. Véase igualmente EL, p. 43.
238 PV, pp. 138-139.
239 PV, p. 138.
240 Esto no contraviene el «espiritualismo» que a menudo se le ha reprochado a Jonas, el cual no es sino la otra cara de ese materialismo.
241 PV, p. 124.
242 PV, p. 130 (aquí el orden de las frases no coincide con el de la versión española; incluso hay alguna frase más en la versión francesa que en la española [ndt]).
243 PV, p. 131 (trad. modificada para ajustarla a la trad. francesa que maneja el autor [ndt]).
244 PV, p. 132.
245 PV, p. 132.
246 PV, p. 155.
247 Sin embargo, hay que subrayar que el crecimiento vegetal y la profusión que lo caracteriza a menudo no

dan la impresión de deberse a esa simple restauración, y quizá requieran pues una mirada diferente acerca del significado que tenga la vida vegetal. Volveremos sobre esto.

248 EL, p. 54.

249 Op. cit., p. 202.

250 PV, p. 155.

251 PV, p. 154 (trad. modificada: la frase «la ganancia en campo de acción» del final de la cita es, en la traducción española: «la ganancia en campo de posibilidades» [ndt]).

252 PV, p. 131 (tr. modificada [ndt]). Un poco más lejos, Jonas precisa que «al hablar de la trascendencia de la vida nos estamos refiriendo a que mantiene un horizonte, o unos horizontes, más allá de su identidad puntual» (p. 133). Cf. también EL, p. 46, 48.

253 PV, pp. 151-152.

254 PV, p. 155 (la tr. esp. dice: «relación mediada» con el entorno: «La separación entre la relación inmediata con el entorno y la relación mediada con el mismo coincide con la existente entre la planta y el animal...» [ndt]).

255 Volveremos sobre esto.

256 PV, p. 157.

257 EL, p. 49.

258 Si bien, como de manera destacada mostró Scheler, el fenómeno primitivo de la expresión se encuentra ya en la existencia vegetal. Cf. *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* trad. esp. de José Gaos, 1938, Losada, Buenos Aires, p. 31.

259 *Sein und Zeit*, tr. de J. E. Rivera, p. 75; tr. de J. Gaos, p. 62.

260 Cf. «Les fondements biologiques de l'individualité», p. 202.

261 *El puesto del hombre en el cosmos*, ed. cit., p. 31.

262 Por esto no hay conciencia vegetal. La conciencia exige una *re-flexio,* un retorno sobre sí del que la planta es incapaz pues está totalmente fuera de ella misma, llevada por su propio movimiento.

263 PV, p. 82.

264 EL, p. 30. Aquí habría sido preferible el término de «necesidad» al de «demanda».

265 Así, a propósito del individuo: únicamente son individuos «esas entidades que son entregadas a su ser con vistas a su ser, de suerte que su ser les es confiado y ellas están encargadas de mantener ese ser mediante actos siempre renovados de éste» («Les fondements biologiques de l'individualité», p. 182). Por lo demás, la vida es definida como «preocupación de sí» (PV, pp. 130-131) y caracterizada por la «angustia» (EL, p. 31) y el cuidado: «a una entidad que prosigue su existencia por medio de una actividad regeneradora constante, nosotros le imputamos el *cuidado»* («Les fondements biologiques de l'individualité», p. 196).

266 De quien Jonas fue alumno, no lo olvidemos, y a quien critica duramente, en especial en *The phenomenon of life* [*El principio vida*].

267 *Hans Jonas ou la vie dans le monde,* Bruxelles, De Boeck, 2001, p. 162.

268 EL, p. 30.

269 «Les fondements biologiques de l'individualité», p. 182.

270 Véase PV, p. 35.

271 *Parcours Oblique,* Paris, La Différence, 1979. Citado en adelante PO.

272 *Elegías a Duino,* tr. esp. de José Mª Valverde, Orbis-Fabbri, Barcelona, 1998, p. 75. Tr. fr. de R. Munier, PO, p. 81.

273 En «Wozu Dichter?», «¿Y para qué poetas?», tr. esp. Helena Cortés y Arturo Leyte, en *Caminos del bosque,* Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 256-257 («¿Para qué poetas?», tr. esp. de José Rovira Armengol, en *Sendas perdidas,* Losada, Buenos Aires, 1979, pp. 235-236 [«recepción pura» dice este traductor]).

274 *Caminos del bosque,* p. 257 (*Sendas perdidas,* p. 236).

275 El autor escribe: «Nulle part sans rien»; la traducción española no es exactamente equivalente: «puro no-lugar sin No»; el alemán de Rilke dice: «Nirgends ohne Nicht». Optamos por mantener la versión que sigue el autor para hacer comprensible la explicación que ofrece (ndt).

276 PO, p. 90.

277 Con el término *hiancia,* traducimos el francés *béance,* neologismos ambos derivados respectivamente de *hiato* y de *béant*. Hacen referencia al *vacío,* la *hendidura,* la *brecha,* la *dilatación,* el *hueco;* en suma, a la *abertura*. Es un término fuertemente connotado en el psicoanálisis de Lacan (ndt).

278 El francés dice: «pur comme ce qu'il découvre alentour»; el original de Rilke dice: «rein, so wie sein Ausblick», y la traducción de Valverde: «puro: así sus ojos» (ndt).

279 PO, p. 85.

280 Volveremos sobre esto.

281 PO, p. 83, 84.

282 PO, p. 86.

283 PO, p. 86.

284 «¿Lo Abierto sigue siendo lo Abierto si no es reconocido? Pero tan pronto como lo es, [...] lo Abierto se rehúsa» (PO, p. 100).

285 PO, p. 86.

286 Título original: *Le refoulement originaire.* A lo largo del capítulo, el autor utilizará indistintamente los términos *refoulement* y *répression.* Aun así, para distinguir uno y otro, cuando sea posible los traduciremos por *inhibición* y *represión* respectivamente (ndt).

287 PO, pp. 89, 90, 93. Cursiva nuestra.

288 Cursiva nuestra.

289 PO, p. 89.

290 PO, p. 91.

291 Este movimiento de retención o de represión (*répression*) en el seno de la vida, movimiento inherente al recubrimiento de lo Abierto al adoptar éste la forma de un mundo, permitiría repensar la teoría freudiana de la represión (*refoulement*) y, de este modo, dar sentido al enigma de la inhibición (*refoulement*) originaria comprendiéndola en términos fenomenológicos y ontológicos, mejor que propiamente psicológicos. Este asunto de la represión reside evidentemente en el corazón del propio psicoanálisis («la piedra angular sobre la que reposa todo el edificio del psicoanálisis», según los propios términos de Freud), puesto que designa el principal destino de la pulsión, de donde procede el inconsciente: lo inconsciente es lo reprimido (*refoulé*). Esta represión no puede ser ella misma entendida sin la intervención del principio de realidad, dado que, debido a la incompatibilidad con las exigencias propias de la realidad, la moción pulsional debe renunciar a la satisfacción. De este modo, la teoría de la represión y del inconsciente engloba la cuestión de la relación del psiquismo con lo real y, más específicamente, del deseo con la realidad. Freud insiste en el hecho de que la expulsión de los representantes de la pulsión fuera de la conciencia resulta impensable si éstos no padecen, por otro lado, una atracción por parte de los contenidos que ya son inconscientes; en pocas palabras, de lo reprimido originario. Ahora bien, si Freud esboza algunas hipótesis, reconoce no obstante la oscuridad de esa inhibición (*refoulement*) originaria y lo difícil que resulta justificarla. Al comprender la vida —en la que arraiga la pulsión y de la que ésta es manifestación— como relación con lo Abierto, contamos con los medios de fundar esa teoría de la inhibición originaria y, a partir de ahí, de aportar un sentido nuevo al concepto de inconsciente. En efecto, lo que acabamos de evidenciar con respecto a lo Abierto viene a ser lo mismo que decir que hay como una represión o una limitación inherente a la misma vida en su relación con lo Abierto, en la medida en que éste se retira siempre detrás del mundo que en él arraiga: como vida en lo Abierto, la vida es necesariamente una vida inhibida, es decir, rechazada o refrenada en cuanto a su culminación propia y, a la vez, ocultada en cuanto a eso a lo que originariamente apunta o tiende. Quizá sea esto lo que Alphonse de Waelhens consideraba cuando sugería a propósito de la inhibición originaria: «¿Qué sería pues, en efecto, ese primer, ese originario representante de la pulsión en la conciencia, que fue pues consciente, si bien en adelante inaccesible para siempre para esa misma conciencia, pero sin haber sido destruido o sin haber llegado a ser, como si de ninguna manera hubiese nunca existido? ¿No se trataría de nuestra implicación (*engagement*) en lo inmediato, el empuje hacia el ser del ente al que le falta ser y busca colmarse?» (*La psychose. Essai d'interprétation analytique et existentiale,* Nauwelaerts, 1972, p. 39). De modo que la inhibición originaria de la que Freud habla arraigaría en esa esencia de la vida y, en consecuencia, en el movimiento mismo de la pulsión en la que se manifiesta. Ya no sería entonces el efecto de una instancia exterior a la propia pulsión, como

la realidad lo es para el psiquismo y para su exigencia de satisfacción, sino constitutiva de la propia pulsión por cuanto ésta remite a una vida que es relación con lo Abierto. Dicho de otra manera, a partir del momento en que se entiende la realidad como copertenencia de lo Abierto y el mundo, como ocultación de lo Abierto en el mundo, se está obligado a reconocer que no hay vida, y por ende pulsión, que no englobe una dimensión de limitación interior; en otros términos, de represión. Esto viene a ser lo mismo que reconocer que el principio de placer, como exigencia de satisfacer la pulsión, es decir, de cumplimiento de la vida, es *ipso facto* principio de realidad, puesto que ese cumplimiento es, al mismo tiempo, incumplimiento o irrealización. Quebrando la insularidad del psiquismo, tal como Freud lo entiende, evidenciando en él una transitividad fundamental, una relación constitutiva con la realidad, nos vemos conducidos a dejar atrás la distinción entre placer y realidad, entre satisfacción de la pulsión y lo que se opone a esta satisfacción. Tal perspectiva desembocaría en una profunda remodelación del concepto de inconsciente, que poseería un significado ontológico más que psicológico. En efecto, si la inhibición remite a ese incumplimiento de la vida inherente al retraimiento de lo Abierto, es preciso concluir que el inconsciente no es sino lo Abierto mismo: si está en nosotros, lo está, al mismo tiempo, como lo que se halla más lejos de nosotros, como eso a lo que la vida apunta siempre, pero que no puede sino marrar. Si la vida es vida en o hacia lo Abierto, la inhibición de la vida es inconsciencia de lo Abierto y éste, el lugar verdadero del Inconsciente. Sería necesario añadir entonces que esta inhibición originaria es la condición de la conciencia misma puesto que, como hemos visto, el mismo *erleben,* germen de la conciencia de algo, nace de la involución del vivir entendido como fuente auténtica de la separación de las instancias psíquicas distinguidas por Freud. La distinción psicológica entre consciente e inconsciente resulta ser, en el marco de una concepción del psiquismo todavía poscartesiana, sólo el eco de la diferencia ontológica entre el mundo y lo Abierto. La teoría del vivir que esbozamos aporta pues los instrumentos para una consideración ontológica del psicoanálisis.

292 PO, p. 88.

293 PO, p. 90.

294 PO, p. 90.

295 PO, p. 82 (tr. esp. cit., p. 77 [ndt]).

296 PO, p. 98.

297 PO, p. 99.

298 PV, p. 13.

299 PO, p. 101.

300 PO, p. 93.

301 Que es necesario comprender como el conjunto de los entes en cuanto surgen de lo Abierto y siguen, pues, estando caracterizados por una unidad, una solidaridad o un parentesco fundamental. En el mundo, las cosas aún no están desgajadas como si fueran objetos, remiten y se sostienen unas a otras en un estilo común que es como la huella en ellas de lo Abierto. Por lo tanto, hay que distinguir el mundo como conjunto de objetos, del mundo como elemento o medio de su comunicación, el mundo «en el que creemos», del mundo «con ayuda del cual creemos», según la fórmula que conocemos de Patočka ; es decir, el mundo como suma de entes, del mundo como manifestación de lo Abierto. Es pues preciso distinguir tres planos: el de lo Abierto, el del Mundo como medio no positivo de la totalidad de los entes y, en fin, el de los objetos propiamente dichos. Cabría decir entonces que el mundo como tal no es sino el conjunto de los entes en cuanto en ellos se atestigua lo Abierto de donde proceden. Lo cual significa a la postre que el mundo da nombre a la fenomenicidad misma, es decir, a la «captura» de lo Abierto en las cosas, al aparecer mismo. Nosotros nunca nos las habemos con lo Abierto como tal ni con puros objetos, ya que éstos son ya abstracciones o más bien «direcciones» del aparecer: la del fondo del que procede y la de los entes circunscritos hacia los que tiende. Nosotros nos las habemos con un mundo.

302 PO, p. 83.

303 El nacimiento del espacio procede a la vez de una reunión —pues lo Abierto es pura hiancia, pura extranjería, lugar de la divagación, es decir, exterioridad más radical aún que la del *partes extra partes—,* y de una dispersión, ya que, una vez reunida, esa pura hiancia no se cierra sobre sí misma, sino que se conserva en la forma de lo múltiple. La multiplicidad, la exterioridad espacial es la forma que adopta la hiancia en la reunión; es la huella de lo extraño en lo familiar, de lo abismal en lo circunscrito.

304 PO, p. 84.

305 *Le visible et l'invisible,* p. 160.

306 Id., p. 221.

307 «El platonismo negativo», en *Libertad y sacrificio,* trad. esp. de Iván Ortega Rodríguez, Sígueme, Salamanca, 2007, p. 83.

308 Id., pp. 83-84. Véase también p. 88.

309 Id., p. 84.

310 Fink, *Studien zur Phänomenologie,* tr. fr. D. Frank, Paris, Minuit, 1974, p. 130.

311 Patočka, op. cit., p. 66. Véanse igualmente pp. 76 y 86.

312 Op. cit., p. 92.

313 A propósito de los movimientos de la existencia en Patočka, véase la primera parte de este libro.

314 Op. cit., p. 99.

315 Op. cit., 88.

316 Que Patočka denomina «objetidad», no por hacer referencia a un sentido restringido del objeto, sino simplemente porque en la experiencia lo ente se da a mí como distinto de mí, se opone a mí, se convierte en objeto (*Gegenstand*).

317 Véase op. cit., pp. 91-92.

318 «Los fundamentos espirituales de la vida contemporánea», en *Libertad y sacrificio*, p. 235.

319 Op. cit., p. 234.

320 Esta exigencia es la que se traslucía en la caracterización patočkiana de la existencia como movimiento. Véase la primera parte.

321 «Wozu Dichter?», tr. esp. de José Rovira Armengol, en *Sendas perdidas,* Losada, Buenos Aires, 1979, p. 228 (modificada).

322 Es de destacar que volvemos a encontrarnos aquí, en un contexto que aparentemente es distinto, el término utilizado por Patočka para calificar la experiencia que somos. Ese riesgo, constitutivo de la libertad, remite al hecho de que ésta se relaciona con lo Abierto, es decir, de que no es sino Deseo. Ahora bien, el Deseo es riesgo por estar enteramente involucrado en lo que no puede alcanzar, abocado a una empresa que es ineluctable y, a la vez, sin salida.

323 PO, p. 91.

324 *Elegías de Duino,* trad. de José Mª Valverde, cit., pp. 75-77. Un eco de esto se halla al final de la carta citada por Heidegger, ya mencionada, en donde Rilke evoca «aquella indescriptible libertad abierta que acaso sólo tenga como equivalente los primeros momentos de amor en que un ser humano ve en otro, en el amado, su propia amplitud...» (op. cit., p. 233).

325 PO, p. 94.

326 Este término expresa perfectamente una relación orientada en la que el que se relaciona está involucrado en esa relación, hasta el punto de que no posee aquello con lo que se relaciona más que avanzando hacia ello —lo cual significa también que no se relaciona nunca con nada definido—. Uno se inviste en un campo, en algo que puede y debe indefinidamente ser recorrido y sacado a la luz.

327 Es obvio que, si el sentimiento amoroso puede aclarar la esencia del Deseo que es su condición de posibilidad, de rebote nuestra fenomenología del vivir podrá, al estar centrada en el concepto de Deseo, alimentar la comprensión de la relación amorosa y abrir la vía de una «erótica fenomenológica». Es lo que nos proponemos hacer en una obra próxima.

328 E. Levinas, *Totalité et infini,* La Hague, Martinus Nijhoff, 1961, p. 3 (*Totalidad e infinito,* tr. esp. de Daniel E. Guillot, Salamanca, 1977, p. 57).

329 Ib., p. 3 (tr., p. 57).

330 Ib., p. 4 (tr., p. 58).

331 Ib., p. 4 (tr., p. 58, modificada).

332 «El deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos. De un país ajeno a toda naturaleza, que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca» (Ib., p. 3; tr., p. 58, modificada).

333 «La invisibilidad no indica una ausencia de relación; implica relaciones con lo que no está dado, de lo cual no hay idea» (loc. cit.). Resulta revelador el paso de lo no dado a eso de lo que no hay idea: únicamente estaría dado eso de lo que hay idea, es decir, lo representado. De este modo, queda excluido un modo de donación que no sea representación, modo de donación propio de los actos no objetivadores, de los que precisamente forma parte el deseo.

334 Citado por F. Dastur en *La philosophie allemande,* Paris, PUF, p. 282.

335 Lo hemos hecho en dos artículos a los que nos permitimos remitir: «Désir et totalité. Sur l'ontologie sartrienne», *Alter,* nº 10, 2001 (recogido en *Vie et intentionnalité,* Paris, Vrin, 2003) y «Désir et manque dans *L'Être et le Néant:* le désir manqué», en R. Barbaras (éd.), *Sartre. Désir et liberté,* Paris, PUF, collection Débats philosophiques, 2005.

336 V. I., p. 166.

337 Véase la introducción de esta obra.

338 V. I., p. 245.

339 V. I., p. 193.

340 Véase nota 26 del capítulo I de la tercera parte, el titulado «El Deseo como esencia del vivir» (ndt).

341 E. Minkowski, *Vers une cosmologie*, Paris, Aubier, 1936, p. 178, 181.

342 Ib., p. 181.

343 Pues, en realidad, el tacto/tocar (*toucher*) amoroso se caracteriza por la reciprocidad. Hay todo un surtido de formas de tocar un cuerpo sin ser realmente tocado por él (ni afectiva ni, hablando con propiedad, físicamente, en la medida en que el otro no es activo): en una palpación médica, en la colisión o el roce involuntario, etc. Lo propio del abrazo es que toco siendo tocado, que toco al otro tocándome y que, como subrayó Merleau-Ponty en escasos lugares, se produce una suerte de mezcla, de intercambio de roles, en suma, de prueba activa de la reciprocidad constitutiva del tocar. Desear significa, pues, indistintamente tocar y ser tocado.

344 De modo que únicamente desde el punto de vista de una fenomenología del Deseo es posible comprender cómo, según destacaba Ricoeur, la conciencia constituyente puede ser a la vez *intuitiva y creadora.* Estando siempre proyectado más allá de lo que debería satisfacerlo, más allá de su objeto, el deseo descubre una dimensión de trascendencia efectuándola, realizándola; su «intuición» es creación.

345 En esto, el objeto del deseo no es en-sí ni tampoco para-sí: *no* es *sí.*

346 Y no más allá del Ser, cosa que un análisis aún demasiado abstracto, como el de Levinas, podría llevarnos a afirmar.

347 Como sugiere Monique Schneider, el modo de entrelazarse el tocar y el ver no es indiferente a la diferencia sexual. Las mujeres están más dominadas por la dirección del tacto, los hombres por la de la visión. Evidentemente esto no significa que, en el deseo, sólo cuente el tacto para una, mientras que para el otro sólo importe la visión, sino que, en ese juego del tacto y la visión, de la proximidad y la distancia, las mujeres se orientan más que los hombres hacia la dimensión de la proximidad, de suerte que la distancia es vivida como un fracaso de la proximidad más que como la única modalidad en la que ésta pueda realizarse.

348 PP, p. 66.

349 PP, p. 143.

350 Merleau-Ponty se halla muy cerca de esta situación cuando escribe que «Ver es siempre ver más de lo que se ve» (V. I., p. 300).

351 PO, p. 92.